Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Publicación Semestral de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental

ISSN 1665-755

MÉXICO• JULIO-DICIEMBRE 2009 • AÑO 14 • NÚM. 31



Filosofía, ciencia y religión: ¿concordancia discordante?

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

DUCIT ET DOCET

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

REVISTA INTERSTICIOS, FILOSOFIA/ARTE/RELIGIÓN,
publicación del Instituto Internacional de Filosofía, A.C. (Universidad Intercontinental).
La revista es semestral y fue impresa en octubre de 2009.
Editor responsable: Eva González Pérez
Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
De Derecho de Autor: 04-2003-031713005200102
Número de Certificado de Licitud de Título: 10358
Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur núms. 4135 y 4303,
Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlapan, México, D.F.
Imprenta: Master Copy, S.A. de C.V., Av. Coyoacán #1450, Col. Del Valle,
México D.F. C.P. 03220, Tel. 5524 2383
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía A.C., Universidad Intercontinental,
Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P 14420,
Tlalpan, México, D.F.

Universidad Intercontinental

Intersticios
Filosofía · Arte · Religión

Año 14, núm. 31, jul-dic 2009

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego; los textos escritos por los miembros del Consejo Editorial se someten a evaluación externa. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se halla incluida en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (dos números): $200.00 (residentes en México) $45.00 dólares (extranjero)

Correspondencia y suscripciones:
Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
ripsiedu@uic.edu.mx

Asistente de Redacción: Maricel Flores Martínez

Revisión de estilo: Camilo de la Vega y Angélica Monroy López

Portada: Rosalinda Santoyo Ojeda

Intersticios es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental / Editor responsable: Eva González Pérez / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto nacional de Derechos de Autor: 04-2004-032912212900-30 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental, Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, Tlalpan, México, D.F. / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en noviembre de 2009.

La revista *Intersticios* del programa Filosofía, Área Académica de Humanidades de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

ÍNDICE

"Siempre los *intersticios* nos complican la vida: esos espacios ambiguos donde nacen las diferencias y se congelan las miradas. De pronto, no sabes a qué atenerte con ese gesto desapegado de las paredes, bajado en el medio del camino, sin ilusiones, allí donde los trazos de la vida te asombran."

Vicente Martínez

PRESENTACIÓN

En el siglo XVII, cuando la ciencia empieza su desarrollo avasallador, muchos científicos, como Kepler, Bacon, Boyle, Newton, entre otros, creían que el progreso científico apoyaría el sentimiento religioso del ser humano, pues el conocimiento del Universo reforzaría los motivos para ensalzar al Creador de tan perfecta obra y, por lo tanto, el progreso de la ciencia acercaría a la humanidad hacia Dios. Sin embargo, en el desarrollo propio que tuvo en Occidente, la Modernidad, con su inherente proceso de secularización, fue separando dichos ámbitos hasta el punto de convertirlos en antagónicos. El progreso, como esperanza humana de crecimiento ilimitado, suplió la visión escatológica y el avance científico-tecnológico moderno desempeñó un papel esencial en el olvido creciente de la religión. En ese contexto, no faltaron ni científicos ni líderes religiosos que señalaran que religión y ciencia son completamente incompatibles e incluso hasta llegaran a considerar la religión como el enemigo de la ciencia y viceversa.

Como es evidente, este declive de la religión responde —en un sentido mucho más amplio— a diferentes factores históricos, entre los que los cambios científicos y tecnológicos tuvieron mucho que ver, pero asimismo las nuevas perspectivas económicas, sociales y políticas desempeñaron un papel preponderante.

Después de que en el siglo XIX y más de la mitad del XX la religión fue desterrada como tema impropio de la reflexión social, es evidente que retorna en decenios recientes con una fuerza y vigor inesperados. Así pues, se reconoce que a pesar de las fricciones pasadas, religión y ciencia coexisten en el ámbito de la experiencia humana y tal coexistencia y complementariedad han sido reformuladas tanto por los científicos, como por los religiosos, en un nuevo intento por tender un puente entre religión y ciencia, elaborando una interpretación religiosa de esta última y también

presentando datos valiosos para la primera desde la ciencia, lo cual aportó sugerentes ángulos de enfoque a los creyentes, acerca del universo y su ofrecimiento de indicios sobre lo que Dios podría ser.

El presente número de *Intersticios* está dedicado al tema de filosofía, ciencia y religión, lo cual constituye un aporte de esta publicación a la extensa reflexión teórica en cuanto a la interacción de estos temas en un contexto contemporáneo, donde la religión y el lugar que ocupa en la sociedad han cobrado importancia, a pesar del intento secularizador moderno de desplazarla o confinarla al ámbito meramente privado y frente al cual la religión nunca dejó de tener presencia social con funciones específicas en medio del mundo Occidental.

En la sección monográfica, el lector encontrará primero el artículo "Confianza en la razón: una paradoja cristiana"; en él, Héctor Zagal parte "de una expresión paradójica: *fe en la razón*". El autor desarrolla la idea de un optimismo cristiano —más en específico, *cristiano católico*— en la razón, en cuanto a que el ser humano es racionalmente capaz de dar cuenta de sí mismo y de los principios del Universo. Acepta la dimensión de la fe que escapa a la razón en cuanto a la dimensión sobrenatural, es decir, la fe no se reduce a la razón; sin embargo, enfatiza el desarrollo de la razón como cualidad antropológica ineludible que nos dota de inteligencia discursiva y crítica, hasta el grado de apuntar —desde una aproximación que parte de san Agustín— que "el *quid* de una filosofía hecha desde el catolicismo es, justo, el afán por mostrar que las aserciones de la fe son razonables".

En el segundo artículo de esta sección monográfica titulado "El tropel de la historia. Nuevas condiciones de posibilidad para el planteo de la pregunta sobre Dios en el cristianismo", Gustavo Ortiz pertinentemente ubica, dentro del amplio universo de "las religiones" al cristianismo, puesto que es la religión que se identifica de modo pleno con el Occidente, dadas sus propias características de conformación histórica. El autor enfatiza la importancia de la religión en las discusiones teóricas contemporáneas acerca de su existencia y función social; enmarca un contexto que necesariamente implica nuevas condiciones de posibilidad para el propio planteo de la pregunta sobre Dios, donde la trascendencia de la metafísica y de la ontoteología, cede de forma paulatina el paso a un conocimiento constituido histórica y empíricamente, lo cual articula de modo perfecto la reflexión en torno de ciencia y religión.

El tercer artículo de esta sección, corresponde al texto de Raúl Fornet-Betancourt, "Una meditación de la ciencia". Aquí, el autor señala la necesidad de restituir los vínculos entre naturaleza, ciencia y religión con miras a la generación de una sociedad sostenible en la que sus miembros superen la dicotomía cuerpo-espíritu. Sostiene que esa sociedad es una cultura emergente que busca caminos alternativos a los rígidos esquemas

formales detentados desde el poder en turno. Dicha alternativa engrandece la sensibilidad humana frente a la indigencia empequeñecedora que rebaja la vida humana en el desarrollo de la modernidad occidental. Tal indigencia es triple: el pensar que olvida el significado de pensar; indigencia ontológico-existencial (*comodidades* con que la ciencia y la técnica nos *acomodan* en el mundo); indigencia ético-espiritual (imposibilidad de responder con comportamiento adecuado). A partir de estos presupuestos, Fornet-Betancourt propone repensar la ciencia con un *pensar meditativo* que recupere el sentido de aquélla y la ponga en su justo lugar en relación con el saber humano en general, en cuanto a "saber qué nos corresponde ser, cómo y dónde nos corresponde estar".

Cierra esta sección monográfica, Manuel Fraijó. En su escrito, "¿Es posible una espiritualidad laica más allá de las religiones?", parte de esta pregunta planteada desde el título y vislumbrando en la respuesta que, con mucha probabilidad, el futuro de una "espiritualidad occidental" no esté centrada en las propuestas confesionales, pues, subraya el autor, en el Occidente contemporáneo Dios y las religiones ya no van de la mano, se han disociado; la hegemonía religiosa se ha diluido dando paso a la subjetividad humana como instancia suprema. Así pues, la mencionada espiritualidad laica tiene que ver con lo subjetivo como cultivo de la interioridad y procesos de liberación personal que posibilitan —desde esta perspectiva— hablar de un "no-creyente" que es profundamente religioso. Desde esta postura, el autor recorre algunos *testigos de esa espiritualidad laica* dentro del campo de la filosofía, alude a Ludwig Wittgenstein, Henri Bergson, Ernst Bloch y Walter Benjamin y concluye su escrito con una muy sugerente *reflexión final*, presentada como meditación, a partir de Karl Rahner.

La presentación de estos tres artículos en la sección monográfica dan cuenta del tema elegido para este número *Filosofía, ciencia y religión: ¿concordancia discordante?,* en un avance de lo particular a lo general, partiendo de una propuesta centrada desde la perspectiva del catolicismo, para pasar después a una aproximación desde el cristianismo en general como parte inherente del proceso histórico cultural del Occidente, y, más tarde, desembocar en una propuesta de reflexión descentralizada de cualquier núcleo religioso institucional. En todo caso, la línea conductora que puede percibirse a lo largo de esta sección es la relación entre fe y razón en el esfuerzo explicativo del hombre, en su entorno tanto natural como social, así como la irrupción de aportes dados desde los paradigmas empíricos fraguados por la ciencia, que posibilitan replantear la pregunta sobre Dios y la espiritualidad en la época contemporánea y encaran un renovado interés por estos asuntos nunca sido ajenos a la reflexión filosófica.

En el *Dossier*, aparecen dos artículos: "Rostros de alteridad. Figuras de lo femenino en Grecia Antigua", de Leticia Flores Farfán, y "La felicidad y

lo ominoso”, de Luis Carlos Andrade Espino del Castillo. En el primero, la autora nos ofrece una interesante distinción de los papeles tanto masculino, como femenino en la Grecia Antigua, a partir del análisis de algunas de las características definitorias presentes en algunas figuras femeninas destacadas en el imaginario de aquella sociedad. En todo caso, se trata de resaltar una lucha constante por parte de lo masculino para evitar el empoderamiento de lo femenino, alteridad temida, pero deseada, que —desde la masculinidad— se considera necesario someter. Así, la autora parte de recabar las referencias a lo femenino como uno de esos “reflejos especulares negativos” —en sus propias palabras— de lo que se consideraba debía ser un verdadero hombre griego. En este sentido, es loable la pesquisa que realiza Leticia Flores de esas escasas referencias a la mujer en medio de aquella sociedad arcaica, y lo es aún más su interpretación acerca de ellas para evidenciar la separación femineidad-masculinidad presente en aquella cultura, separación equivalente a barbarie-civilización. Una interpretación que, de acuerdo con la autora, ha marcado el cauce de la misoginia occidental.

En el segundo artículo de esta sección, Luis Carlos Andrade Espino del Castillo parte de algunos textos freudianos que versan acerca de la interacción entre literatura y estética; se basa, en específico, en dos escritos de Freud: *El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen* (1907) y *Lo ominoso* (1919). En este texto, se destaca la idea del psicoanálisis como la puesta en escena de las mociones ocultas del alma que luchan por expresarse; el autor la compagina con la concepción del arte como medio de sublimación de pulsiones prohibidas, o al menos, sublimación de pulsiones demasiado atrevidas para ser aceptadas socialmente. A partir de ello, destaca que la representación artística, en su carácter de juego o puesta en escena de lo inconsciente, se convierte en un lugar privilegiado de los afectos ominosos y dichosos, con sus respectivas modalidades de juego de duelo o juego de placer. A lo largo de las páginas de este texto, es posible seguir una sugerente interacción entre el arte y el psicoanálisis.

En el tercer artículo del *Dossier*, Tomás Almorín realiza un análisis conceptual acerca del fenómeno de la conciencia en el contexto de la teoría evolucionista. En su escrito, primero se refiere al sentido del término “evolución” aplicado al ser humano y, a partir de esto, analiza el problemático fenómeno que llamamos “conciencia” e incluye en su descripción ideas provenientes tanto de las ciencias cognitivas, como de las neurociencias. Habiendo asentado tales cuestiones preliminares, el autor profundiza en lo que implica afirmar que la conciencia evoluciona y en qué consiste ese modo evolutivo; destaca tres cuestiones principales: el *modo* de evolucionar; la *función y ventaja* para la evolución de la especie humana y, finalmente, el *origen* de esa conciencia. Al tratar este último punto, concluye su escrito presentando, como interrogante filosófica, la posibilidad de consi-

derar algún elemento metafísico para entender "el evento de la conciencia tal como lo experimentamos en nosotros".

Refiriéndonos ahora a la siguiente sección de la revista, *Arte y Religión*, el lector hallará el artículo único "'Un salto bienaventurado en la eternidad'. Exigencias del hombre de fe según el pensamiento de Sören Kierkegaard, en *Temor y temblor*", de Jorge Luis Ortiz Rivera. En él, se efectúa un análisis de las características que la fe supone en quienes la abrazan, desde el pensamiento de Sören Kierkegaard, dentro de los límites propios de ajustar este vasto campo a la configuración de un artículo. El autor selecciona cuatro categorías básicas: el absurdo, el silencio, el derecho divino, la angustia. A partir de estas categorías y abordando la religión como campo de reflexión propia de la cultura y la filosofía, se intenta llevar hasta sus últimas consecuencias los presupuestos de un creyente confeso (sea del credo que sea). Se trata, pues, como advierte el mismo Ortiz Rivera, de un escrito sobre religión y no religioso.

En este número de nuestra revista, se incluyen dos reseñas. La primera, obra de Julio César Lastra Sheridan, "Acerca de *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, de Eric D. Pearl", es un breve y rico, escrito en el que se resalta la importancia de esta obra para mostrar la coherencia del sistema filosófico-neoplatónico dionisiano en cuanto explicación racional de la realidad.

La segunda reseña, *Él y ella*, presenta la obra de Sonia Torres Ornelas, *Deleuze y la sensación. Catástrofe y germen*, y es escrita por María Rosa Palazón. Se trata de un escrito emotivo, redactado en forma experiencial y cercana, donde se resalta el camino personal de la pensadora junto con su aporte teórico, cifrándolo en una presentación binómica —Él y Ella—, donde Él se refiere a Deleuze y Ella, a la propia autora Sonia Torres. La conjunción desemboca en una "hazaña de él y ella", como fruto compartido en las reflexiones vertidas en este texto, que engranan una serie de conceptos como la estética y la sensación en primera instancia, y a partir de ellos: afecto, sentimiento, gozo, errancia y movilidad como características propias de la vivacidad de la obra de arte.

Por último, este volumen cierra —como es costumbre— con la carpeta gráfica, dedicada en esta ocasión a las hermosas imágenes fotográficas de Isabel Cabrera, intituladas: *Pequeñas hierofanías*. En palabras de la propia autora, son "arreglos de cosas que están ahí de manera natural, silenciosa y que, no obstante, parecen, de alguna forma, condensar un mensaje cifrado"; en este sentido, son sutiles, como un guiño o una sonrisa detrás de los cuales se esconde el Dios sencillo presente en las pequeñas cosas.

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

I. FILOSOFÍA, CIENCIA Y RELIGIÓN: ¿CONCORDANCIA DISCORDANTE?

CONFIANZA EN LA RAZÓN: UNA PARADOJA CRISTIANA

Héctor Zagal*

RESUMEN: En este texto se presenta la idea de un optimismo en la razón por parte del cristianismo católico; dicho optimismo se percibe en cuanto que se considera al ser humano como racionalmente capaz de dar cuenta de sí mismo y de los principios del universo. Se acepta la dimensión de la fe que escapa a la razón; la fe no se reduce a la razón, sin embargo, se enfatiza el desarrollo de la razón como cualidad discursiva y crítica, hasta el punto de mostrar que las aserciones de la fe son razonables.

ABSTRACT: This text presents the idea of optimism of Catholic Christianity based on reason; we perceive this optimism as the human ability of being able to give a reasonable account of itself and the principles of the universe. The dimension of faith beyond reason is accepted. Faith is not reduced to reason, however, emphasizes the development of reason as discursive quality and criticizes extent to show faith assertions are reasonable.

* Universidad Panamericana, México.

PALABRAS CLAVE
Fe, filosofía, cristianismo, católico.

KEY WORDS
Faith, philosophy, Christianity, catholic.

> Dios destruyó a Moisés; destruyó el corazón de Abraham al revelarle la lunática e inmensa profundidad de su fe; se lo quitó todo a Job, vio que esto no lo destruía, luego se lo devolvió y eso sí lo destruyo.
>
> TOM BISSEL, *Dios vive en San Petesburgo*[1]

Que los helenos inventaron la filosofía es un lugar común; la filosofía es un momento crucial en el *desencantamiento del mundo*, por utilizar la expresión de Weber. Desde Odiseo, preludia al burgués ilustrado —Theodor Adorno *dixit*—, hasta el Motor Inmóvil de Aristóteles, pasando, cómo no, por la crítica al antropomorfismo de Jenófanes de Colofón, el espíritu griego revela un deje de racionalismo que inicia el desmantelamiento de las religiones.

Tal apreciación es verdadera siempre y cuando pensemos en forma simultánea en los ritos órficos, las liturgias báquicas, el misticismo pitagórico y, en general, en la fascinación griega por la *hýbris* (desenfreno), la *eimarméne* (destino), la *týche* (suerte). Ni siquiera Aristóteles logró domesticar a la naturaleza con el *lógos*. La acción humana se resiste a encapsularse en unas categorías más o menos metafísicas. El "racionalismo" griego no lo es tanto. Los mitos salpican la obra de Platón y el neoplatonismo, canto del cisne de la antigüedad, pretende responder tanto a inquietudes propiamente intelectuales como espirituales.

Esta convivencia entre lo mítico y lo filosófico en el pensamiento griego resultó decisiva para la articulación intelectual del cristianismo romano. No es casualidad que, en ciertos ambientes del cristianismo evangélico y reformado, se culpase al espíritu helénico de haber contaminado a la religión de la cruz. El pelagianismo se coló, piensan algunos, por vía de los autores de la antigüedad clásica.

[1] En Dave Eggers [ed.], *Lo mejor de McSweeneys*, Mondadori, Madrid, 2005, p. 191.

Una lectura de los primeros capítulos de libro I de la *Suma contra gentiles* de Tomás de Aquino muestra que, en efecto, el cristianismo romano, al menos en sus versiones escolásticas, entraña una enorme confianza en la razón o, mejor dicho, desde la fe se tiene una gran confianza en la razón. Este ensayo versa sobre esta expresión paradójica: *fe en la razón*.

El optimismo católico

El cristianismo no surgió como una escuela filosófica. Su fundador y los primeros seguidores fueron judíos tradicionales, devotos de la ley, y los profetas, hombres rudos, ayunos de cultura cosmopolita, israelitas sin helenizar, desconocedores de la ciencia griega. Jesús no vio la luz del sol en Atenas ni en Alejandría, sino en un oscuro pueblo de un reino venido a menos.

El cristianismo nace del misterio de la Encarnación que, por el camino de la pasión, nos lleva al no menos misterioso acontecimiento de la Resurrección. Este es el punto de partida: la fe en una naturaleza redimida. Contra lo que algunos piensan, la Encarnación dignifica la naturaleza humana, la inteligencia incluida. La Segunda Persona de la Trinidad, recibe el nombre de *Lógos*, de *Verbum*. El texto griego de Juan lo afirma de manera explícita: el *Lógos* se hace carne. La terminología no es asunto de poca monta.

La Encarnación es la manifestación plena del *Lógos* de Dios en el mundo, pero no es, en modo alguno, la primera teofanía. Transcribo un fragmento del elocuente discurso de Pablo en el Areópago: "Él creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra y determinó con exactitud el tiempo y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a Dios, para ver si a tientas le buscaban y le hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos".[2]

El ser humano fue puesto en la tierra para buscar a Dios en medio de la creación. La búsqueda de Dios es un acontecimiento espiritual, pero "espiritual" no equivale a "afectivo" y, mucho menos, a "ceguedad racional". Esta búsqueda, al menos como la explica Pablo de Tarso en el célebre episodio ateniense, no se agota en la mera "inquietud" o "sensación de vacío". Es la indagación racional de los principios del universo. Dios creó al ser humano con una naturaleza racional *para que* buscara a Dios. El *télos* del ser humano es Dios y, por ende, nuestra naturaleza es capaz de vislumbrar su existencia y algunos de sus atributos. El *Libro de la Sabiduría* sostiene esta posición:

[2] *Hechos de los apóstoles,* 17, 26-28.

> Sí, vanos por naturaleza todos los hombres en quienes había ignorancia de Dios y no fueran capaces de conocer por las cosas buenas que se ven a Aquel que es, ni, atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice; sino que al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del cielo las consideraron como dioses, señores del mundo. Que, si cautivados por su belleza, los tomaron por dioses, sepan cuánto les aventaja el Señor de éstos, pues fue el autor mismo de la belleza quien los creó. Y si fue su poder y eficiencia lo que les dejó sobrecogidos, deduzcan de ahí cuánto más poderoso es Aquel que los hizo; pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor. Con todo, no merecen éstos tan grave reprensión, pues tal vez caminan desorientados buscando a Dios y queriéndole hallar. Como viven entre Sus obras, se esfuerzan por conocerlas, y se dejan seducir por lo que ven. ¡Tan bellas se presentan a los ojos! Pero, por otra parte, tampoco son éstos excusables, pues si llegaron a adquirir tanta ciencia, ¿qué les capacitó para indagar el mundo?, ¿cómo no llegaron primero a conocer a Dios? [3]

El pasaje constituye una guía para el quehacer filosófico del católico. Digo católico, pues el *Libro de la Sabiduría* se cataloga como deuterocanónico. Ni los cristianos de la Reforma ni la mayoría de los judíos lo consideran revelado; perciben en él un tufillo de helenismo pagano, pero forma parte del acervo revelado de católicos y ortodoxos y eso es lo que, por ahora, me importa.

La precisión es fundamental, ya que pone al descubierto el escurridizo optimismo de los católicos. Para nosotros, la razón humana goza de la capacidad suficiente para conocer a Dios. Se trata de un principio de fe: la naturaleza humana está caída, pero, aun así, puede reconocer a Dios en sus obras y —cómo no— en el fondo de nuestra conciencia, que es la obra magna de la creación. Precisamente por ello —por no acertar a dar con Dios a través de sus criaturas—, la Escritura reprocha a los sabios paganos sus falsas concepciones de Dios. Capaces de predecir eclipses, fallaron al conocer al Creador. Ciertos errores "metafísicos" no admiten excusa; Pablo los condena en forma airada. Se me hiela la sangre cuando leo estos versículos:

> Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder infinito y su divinidad de forma que son inexcusables, porque habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron estúpidos, y cambiaron la gloria de Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles.[4]

[3] *Libro de la Sabiduría*, 13, 1-9.

[4] *Romanos*, 1, 20-23.

Los cristianos de la Reforma, por el contrario, son menos optimistas y ven en el desplante católico un deje de pelagianismo. El ser humano puede, *de algún modo* —en la teología católica lo importante son los matices— alcanzar el conocimiento de Dios con la sola fuerza de su razón natural. Esta "ciencia" humana basta para que las personas de buena voluntad puedan dar un culto, imperfecto y rudimentario, pero verdadero y grato al Creador. La idea encaja de modo perfecto con el elogio de Antígona a la ley divina, "esas leyes no escritas que no son de ayer, sino que viven todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron". El entendimiento humano sirve para hallar a Dios.

Se trata de un conocimiento difícil de alcanzar, que exige mucho esfuerzo, y en el que de ordinario se entremezclan errores con verdades, como advirtió Aquino.[5] Sí, hemos de conformarnos con un conocimiento imperfecto, precario, casi despreciable, un conocimiento por vía negativa, según terminología acuñada por el Pseudo Dionisio, pero, al fin y al cabo, un conocimiento verdadero, un auténtico conocimiento.

Este optimismo halla una de sus expresiones más acabadas en Clemente de Alejandría, quien llega a afirmar que, así como entregó a los judíos la ley, así Dios confirió a los griegos el *lógos*.

La paradoja salta a la vista: los católicos tenemos fe en la razón humana. Si esto no es una de las raíces de la filosofía occidental, no sé que otra cosa pudiera serlo.

Fe en la razón

Sin duda, existe una dimensión de la fe que no es racional; la fe pertenece al espacio sobrenatural. Sin embargo, los católicos no podemos —no debemos— abandonarnos en manos de un subrepticio irracionalismo. La fe cristiana exige *creer en* la razón; no basta creer que Dios o el alma existen. También hemos de creer en *la razón que nos garantiza* la existencia de esas realidades. Los concilios Vaticano I y Vaticano II no escatimaron contundencia cuando se pronunciaron al respecto.[6] El escepticismo carece de "legalidad" entre los católicos. Quizá por ello, el espectro de la arrogancia metafísica siempre acecha a las inteligencias católicas. Podemos dudar todo lo que se nos antoje de las pruebas psicológicas de san Agustín, del argumento ontológico de san Anselmo, de las vías de Tomás para afirmar la existencia de Dios… De lo que no tenemos derecho a dudar es que *de alguna manera* —siempre la cláusula— nuestra razón puede dar cuenta de los principios del universo y del ser humano.

[5] *Cfr. Summa contra gentiles* I, 4.

[6] *Cfr*. Denzinger 3004 y *Dei Verbum* 6.

Tal vez algunos tipos de protestantismo pueden aceptar una dicotomía entre fe y razón. Pueden convivir con la idea de que la fe crucifica la inteligencia. Pero la fe católica no clava la inteligencia en la cruz, pues ya el *Lógos* murió en el madero por nosotros. La fe católica se sitúa en un nivel gnoseológico y nos conmina a creer *en* y *desde* la razón.

Ello no significa, ni de lejos, que la fe se reduzca a la razón. La fe religiosa no descansa ni exclusiva ni fundamentalmente en argumentos. Un asunto es creer en la existencia de Dios y otro el argumento ontológico de san Anselmo. Gaunilón y san Anselmo no tienen inconveniente en discutir la validez del llamado "argumento ontológico", porque ni el uno ni el otro sustentan su fe en la existencia de Dios en un razonamiento filosófico. Esta distinción entre el *corpus* de creencias y los argumentos en favor de dicho credo es especialmente clara en el caso del dogma de la Eucaristía. La presencia real de Cristo en las especies sacramentales ha sido aceptada por la Iglesia desde su fundación. Sin embargo, los "argumentos" —hasta donde pueden llamarse "argumentos" en un sentido no-minimalista— para apoyar el dogma no fueron satisfactoriamente desarrollados, sino hasta el siglo XIII por santo Tomás de Aquino.[7]

Ése fue el error de algunos gnósticos. La fe se origina en la vida sobrenatural y a ella se ordena. Ahora bien, la fe no destruye la naturaleza, sino que la presupone. En mi opinión, este adagio escolático resume el optimismo antropológico de los católicos y es la clave para comprender la tarea y carga del católico-filósofo. La virtud sobrenatural de la fe se infunde en animales dotados de inteligencia discursiva y crítica.

La fe[8] es creer *a* Dios y creer *en* Dios. La teología católica contemporánea enfatiza la dimensión unitiva de la fe; creer en Dios implica seguir *a* Dios, imitar el modo de vida de Jesús, amar como Dios ama y adherirse a su voluntad. Este énfasis, muy común a partir del Vaticano II, debe encuadrarse en su contexto cultural. Es una reacción contra un cierto catolicismo "oficial", muy de fórmulas y de reglas, que encontró uno de sus peores engendros en los tribunales que persiguieron penalmente a quienes se despegaban de la formulación "exacta" del dogma. (Celo por la ortodoxia que convivió, cómodamente por cierto, con aberrantes inmoralidades como la esclavitud, la guerra y la explotación de los pobres.) Sí, creer a Dios exige una adhesión personal a Él. A pesar de eso, tal intimidad presupone creer *en* proposiciones

---

[7] La célebre disputa sobre el Santísimo Sacramento: "bene loquisti me Thomae".

[8] Esta ambivalencia de la palabra fe ya se encuentra tempranamente, por ejemplo, en Hesíodo. El término *pistis* en Aristóteles también se utiliza con esta ambigüedad. No olvidemos que esta misma palabra, *pistis*, es la que utiliza san Pablo en I *Cor*. 13, 13 y autores como Clemente de Alejandría y Orígenes para referirse a la fe cristiana. *Cfr.*, por ejemplo, Clemente, *Stromata*, 2, 2, 8, 4.

que consideramos verdaderas. La fe es el asentimiento del intelecto, movido por la voluntad y por la gracia. No lo olvidemos: asentimiento.

No obstante, la fe no es vista con buenos ojos desde un espíritu ilustrado, semejante al maniqueísmo contemporáneo a san Agustín, que ensalza la *gnosis* y, propio de entendimientos ingenuos, el tipo de asentimiento de la fe:

> Todo esto se ha dicho para que comprendamos que no somos temerarios si seguimos las mismas cosas que no alcanzamos a comprender; porque los que sostienen que sólo ha de creerse lo que se sabe, evitan que se les llame suspicaces (*opinationis*), nombre bajo y vergonzoso. Una diligente reflexión sobre la gran diferencia que hay entre pensar que se sabe algo y creer, movido por la autoridad, lo que de cierto se ignora, nos evitará la inculpación de error, de incultura (*inhumanitatis*) y de soberbia.[9]

La Modernidad reprocha al católico su credulidad, pues sólo se debe asentir lo que se sabe con ciencia (*scire*). Desoyendo esta indicación, el católico asiente sin saber. La objeción destaca por su fuerza y sencillez: la religión fundada en razones supera a la religión sostenida en la fe, pues lo propio del ser humano es pensar. Agustín intentará invertir los términos: "Tócanos ahora considerar qué razón existe para que no vayamos en pos de los que prometen guiarnos con la razón. Ya se ha dicho que no es deshonroso seguir a los que nos mandan creer; pero hay hombres, y no pocos, que piensan que acudir a los que prometen razones no sólo no implica deshonra, sino que es timbre de gloria."[10]

San Agustín: la razonabilidad de la incertidumbre

A diferencia de la credulidad, creer es compatible con razonar:

> Si admitimos que son cosas distintas el creer del ser crédulo, se sigue que no hay mal ninguno en creer en la religión. ¿Qué pensaríamos si la fe y la credulidad fueran ambas defectuosas, como lo son la embriaguez y el acto de embriagarse? Quien tuviera esto por cierto, pienso que no podría tener amigo ninguno; porque si es una deshonra creer en algo, o incurre en torpeza quien cree en su amigo [*Si enim turpe est aliquid credere, aut turpiter facit qui amico credit*] o no entiendo cómo puede llamarse amigo a sí mismo o al otro si no cree en él.[11]

[9] *De ut. cred.*, XI, 25.
[10] *De ut. cred.*, XI, 25.
[11] *De ut. cred.*, X, 23.

El *quid* de una filosofía hecha desde el catolicismo es, precisamente, el afán por mostrar que las aserciones de la fe son razonables. Por ejemplo, Agustín observó que las creencias no son exclusivas del ámbito de la racionalidad pura y, por tanto, no deben juzgarse de manera exclusiva por normas epistemológicas. Los criterios morales y prácticos también intervienen en la evaluación de las creencias; no son moralmente neutras. Creer es una decisión en la que no sólo está en juego la evidencia. El acto implica "decidirse a creer",[12] por tanto, su validez no puede ser dictaminada exclusivamente desde el punto de vista de sus condiciones de verdad. Las creencias, al menos como las concibe Agustín, no sólo son verdaderas o falsas; además, se adjetivan como buenas o malas, pues, en definitiva, poseen una orientación práctica. Decidir*se* a creer involucra la voluntad.

Por si fuera poco, existe una necesidad social de las creencias. La comunidad humana no puede funcionar *de facto* si pretendemos entender (*intelligere*) absolutamente todo.[13] "Múltiples razones podrían aducirse para poner en claro que de la sociedad humana no quedaría nada firme si nos determináramos a no creer más que lo que podemos percibir por nosotros mismos".[14]

Agustín añade un cariz al argumento. Las creencias son indispensables en la vida social (argumento *pragmático*), pero además poner en duda ciertas creencias es de suyo inmoral. Sospechar, dudar o dejar de creer que nuestra madre es nuestra madre *con base únicamente en la norma de que "no debemos creer lo que no sabemos"* es reprobable.

Agustín expresa el argumento en una forma muy retórica mediante una pregunta:

> Supuesto, pues, que no se deba creer más que lo que se sabe, ¿qué razón hay para que los hijos cuiden a sus padres y les correspondan con su amor, si no los creen padres suyos? No se les puede conocer por la razón; por el testimonio de la madre podemos llegar a creer que una determinada persona es nuestro padre; pero tratándose de la madre, se la tiene por madre propia, las más de las veces, no por testimonio suyo, sino de las comadronas, de las nodrizas o de las criadas; porque ¿no puede suceder que se le substraiga el verdadero hijo y se le suplante con otro, y que, engañada ella, transmita su error a los demás? Sin embargo, creemos, y creemos sin asomo de duda, una cosa que reconocemos que no se puede saber. ¿Podrá haber un hombre que, por necio que sea, estime censurable los cuidados para los que creemos

[12] Dejo para otro lugar la discusión sobre las creencias espontáneas. Por ejemplo, un niño no decide creer a su madre que Dios escucha sus oraciones nocturnas. Sencillamente reza, pues el testimonio de su madre es incuestionable.

[13] San Agustín emplea argumentos semejantes en *De fide rerum quae non videntur*, caps. I y II, san Agustín, en *Obras,* IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

[14] *De ut. cred.,* XII, 26.

> nuestros padres, aun cuando no lo fueran? Por el contrario, ¿no pensaría que merece el exterminio quien, por temor a que no lo fueran, niega el amor a sus posibles padres verdaderos?[15]

Por el contrario, el acto de conocer siempre conviene al ser humano, carece de ese elemento moral presente en el acto de creer: "Si se las considera aisladamente, el entender está siempre libre de vicio [...] Entender las cosas grandes, honestas, incluso las divinas, constituye la suma dicha; entender las cosas superfluas no acarrea daño alguno; el dedicarse a su estudio consumió el tiempo acaso necesario para otros estudios. Tampoco hay que temer daño ninguno del mero hecho de entender lo que es malo; lo lamentable es hacerlo".[16]

Quien por sistema duda de las creencias aduciendo la falta de evidencias, *probablemente* omitirá algunas obligaciones. La evidencia —y la certeza subsiguiente— no es el criterio absoluto ni total de acción. Pensemos en el médico que no desea intervenir quirúrgicamente al paciente en una urgencia, porque prefiere recibir los resultados de ciertos estudios. Desde un punto de vista teórico, el galeno no debe extirpar el apéndice sin la certeza de la infección. Ahora que, si por esperar el dictamen del laboratorio, el enfermo muere, estaremos frente a un mal médico.

Los motivos epistemológicos aducidos por el cirujano no lo eximen de su responsabilidad en la muerte del enfermo. Su primer deber es salvaguardar la vida del paciente. El manejo de la incertidumbre forma parte de la vida práctica.

Agustín intenta decirnos que hay asuntos que *debemos* creer, pues si no asentimos por esperar una certeza, procederemos de manera equivocada. La sola suspensión del juicio deviene omisión de un deber. En ocasiones, es preferible comportarnos "como si *X* fuese verdad", con tal de no omitir un deber; es un asunto de probabilidades, de sensatez, de sentido común. Humana o religiosa, lo mismo da: la fe garantiza la certeza para la acción que eventualmente no puede dar la evidencia.[17]

---

[15] *Idem.*

[16] *De ut. cred.,* XI, 25.

[17] Los moralistas escoláticos retomarían este tema distinguiendo tipos de certeza: moral, física, metafísica y sobrenatural. La certeza moral es aquella creencia que me garantiza aceptablemente un comportamiento correcto. Después de un razonable tiempo de noviazgo, yo puedo pronunciar los votos matrimoniales con mi prometida, pues tengo la certeza moral de que ella en realidad quiere pasar conmigo el resto de su vida. La certeza moral es muy importante para una teoría de la acción y complementa la teoría de la prudencia. La diferencia entre esta distinción escolástica y la agustiniana está en un matiz. Agustín destaca la inmoralidad de dudar de ciertas creencias. La certeza moral escolástica, en cambio, constituye ante todo un criterio positivo de acción. Por otro lado, esto de la certeza moral llevaría al desarrollo de las teorías y retruécanos probabilistas que tanto disgustaron, con razón, a Pascal y Voltaire, entre otros.

Relaciones fe y razón

La tesis central del *De utilitate credendi* de san Agustín es rescatada por J. H. Newman en *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*.

Un camino, el más transitado, para llegar a la defensa de las aserciones de la fe es lo que yo llamo el camino de la "insuficiencia moral". Este mundo no nos satisface y, entonces, nos lanzamos en manos de la fe. Se cultivó muy tempranamente entre los cristianos grecorromanos. San Justino, el hombre sediento, insatisfecho, decepcionado por las doctrinas paganas, busca la verdad y no se siente saciado hasta encontrar la *fe*. Termina entregándose a una fe, ya que le ofrece algo que el mundo no le da, como podemos ver en su *Diálogo con Trifón*:

> —Entonces —le dije—, ¿a quién vamos a tomar por maestro o de dónde podemos sacar provecho, si ni en éstos —en Platón o Pitágoras— se halla la verdad?
> —Existieron hace mucho tiempo —me contestó el viejo— unos hombres más antiguos que todos estos tenidos por filósofos, hombres bienaventurados, justos y amigos de Dios, los cuales hablaron inspirados del espíritu divino, y divinamente inspirados predijeron lo porvenir, aquello justamente que se está cumpliendo ahora; son los que se llaman profetas. Éstos son los que vieron y anunciaron la verdad a los hombres, sin temer ni adular a nadie, sin dejarse vencer de la vanagloria, sino llenos del Espíritu Santo, sólo dijeron lo que vieron y oyeron. Sus escritos se conservan todavía y quien los lea y les preste fe, puede sacar el más grande provecho en las cuestiones de los principios y fin de las cosas y, en general, sobre aquello que un filósofo debe saber. Porque no compusieron jamás sus discursos con demostración, como quiera que ellos sean testigos fidedignos de la verdad por encima de toda demostración; y por lo demás, los sucesos pasados y los actuales nos obligan a adherirnos a sus palabras. También por los milagros que hacían, es justo creerles, pues por ellos glorificaban a Cristo, Hijo suyo, que de Él procede. En cambio, los falsos profetas, a quienes llena el espíritu embustero e impuro, no hicieron ni hacen eso, sino que se atreven a realizar ciertos prodigios para espantar a los hombres y glorificar a los espíritus del error y a los demonios. Por tu parte y antes que todo, ruega que se te abran las puertas de la luz, pues estas cosas no son fáciles de ver y comprender por todos, sino a quien Dios y su Cristo concede comprenderlas.[18]

El camino de la "insuficiencia moral" no siempre desdice de la capacidad metafísica del ser humano. Sólo explora las respuestas de los filósofos al problema del mal y del dolor y no se contenta con ellas. Esta posición converge, para sorpresa de algunos, con la de los últimos años de Max

[18] *Diálogo con Trifón*, 1.8.

Horkheimer. La religión es necesaria; de lo contrario, la irracionalidad, el mal, la injusticia, tendrían la última palabra, y esto —el horror— , sencillamente no puede ser así:

> El concepto de Dios o de los dioses, decían los ilustrados de las naciones, sirvió como explicación de lo inexplicable, de la creación y de las relaciones en la naturaleza y de los destinos de los hombres en la sociedad. Cuanto más avanza el conocimiento de la naturaleza y cuanto más justa y transparente es la sociedad, hasta el punto de que ninguna diferencia y ningún sufrimiento socialmente condicionado precisan del dedo de Dios como explicación, tanto menos necesitan los hombres de la religión. Pero justamente entonces —así podríamos responder a los ilustrados—, justamente cuando la religión haya sido despojada de su función ideológica es cuando habrá que plantear inequívocamente la pregunta por su verdad. Pero —podrían a su vez explicar ellos—, ¿no necesitaremos entonces la religión, porque a pesar de todo tenemos que morir y porque la criatura, la no humana, sufre a causa de la naturaleza y, sobre todo, a causa de la humanidad inmisericorde? ¿No se necesita siempre de la religión, porque la tierra, aun cuando la sociedad estuviera en orden, seguirá siendo el horror?[19]

Desde que Feuerbach articuló el "argumento psicológico" en *La esencia del cristianismo*, el camino de la "insuficiencia moral" está plagado de peligros. Nuestros deseos de infinitos,[20] nuestra perenne insatisfacción se han convertido, para algunos, en un indicio de nuestra inmadurez psicológica, de nuestra impotencia, de nuestra renuencia a reconocer la realidad inmunda y maloliente que pocas veces hace justicia a los débiles.

Una versión más refinada (y kantiana) de este camino consiste en mostrar la insuficiencia de la razón desde la misma razón. La tarea filosófica lleva a reconocer los límites de la razón utilizando la razón. Y una vez expuesto que no todo se puede pensar (o "decir"), se muestra lo que está más allá de los límites de la razón humana: las verdades sobrenaturales.

Un camino alterno, tal vez complementario, al de la "insuficiencia moral" es el de la propedéutica. La filosofía nos prepara para la fe. Para Clemente de Alejandría, seguir a Cristo no es un enamoramiento ciego, sino un amor maduro que supone el conocimiento de la persona amada. La filosofía es propedéutica, gimnasia, preparación a la fe. Así se lee en el capítulo IV de *Los tapices*:

> La disposición para ver lo que hay que ver se tiene gracias a esta gimnasia preliminar. Se le podría describir diciendo que es la facultad de percibir los

[19] Max Horkheimer, *Anhelo de justicia,* Madrid, Trota, 2000, p. 229.
[20] *Cfr. Las Confesiones*, I, 1, en *Obras*, II.

> objetos inteligibles. Éstos son de tres especies, según que se considere el número, la magnitud y la existencia abstracta. La conclusión que es fruto de la demostración deposita en el alma que sigue el razonamiento una tan firme convicción, que no le deja ni siquiera pensar que el objeto pueda ser de otra manera, ni sucumbir a las dudas que asaltan nuestro espíritu para engañarnos. En estos estudios el alma es purificada de las impresiones sensibles, y se reaviva su fuego, de suerte que pueda llegar un día a contemplar la verdad.

La filosofía puede hacer las veces de propedéutica para la fe. La razón, entrenada por argumentos y silogismos, revela la insuficiencia ontológica de la realidad y la trastoca en creación. "Las cosas que son" no dan cuenta de sí mismas.

La filosofía, pensó Clemente, también hace las veces de una empalizada, de una muralla defensora de la fe. La filosofía deviene apologética. Esta tarea fue muy importante en tiempos en que los paganos dirigían la filosofía en Alejandría y Roma, y es esencial ahora, cuando el catolicismo escasea en las universidades y en cenáculos de la cultura.

Clemente de Alejandría resume el modo como un católico debe hacer filosofía. La encíclica *Fides et ratio* —que pasó inadvertida fuera de las instituciones católicas— se acoge *grosso modo* al espíritu de este autor. El católico cree en la razón y en la verdad; es "escéptico" de todo escepticismo. La "filosofía" le hace falta para ejercer su fe en plenitud.

Tal herencia se cristaliza en Newman. *La gramática del asentimiento* representa uno de los intentos modernos más atrevidos y sofisticados por armar una epistemología de la fe. La argumentación tiene cabida en nuestra fe —no digo en nuestra "teología", pues las hay muchas y muy católicas todas ellas—. En nuestra fe ha lugar la epistemología beligerante, la que quiere demostrar la verdad, porque quien cree en Jesús según las enseñanzas romanas también lo hace en el ser humano. No me refiero a la confianza necia en la sabiduría humana. Hablo de la confianza en Dios, "que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad".[21] Me conmueve el optimismo de Clemente de Alejandría. ¿Cómo iba a abandonar Dios a los griegos? A ellos, a los paganos, les dejó el *lógos* en un arrebato de infinita misericordia. Y de ese afán racional nació la filosofía.

Hoy por hoy, ¿quién pensaría que Dios nos mandó a los filósofos para la salvación del género humano? ¿Qué filósofo, católico o no, se atreve a pronunciarse taxativamente, ya no apunto sobre la existencia de Dios, sino acerca de algunos asuntos morales "espinosos"?

[21] *Timoteo*, 2, 4.

Conclusiones

Hacer filosofía desde el catolicismo tensa el alma. Los católicos tenemos prohibidas las puertas de "las dos verdades", de la dicotomía entre fe y razón. A la carga dogmática que llevan a cuestas nuestros colegas protestantes se añade sobre nuestras espaldas la del optimismo (otra paradoja). Hemos de profesar el Credo de los Apóstoles y confiar en la capacidad humana para conocer a Dios. La posición de Kierkegaard resulta cómoda: él puede dar el salto hacia la oscuridad de la fe. Los católicos también saltamos, pero esmerándonos, al mismo tiempo, en explicar que ese salto es razonable, que no es un acto *contra naturam*. El católico que se esmera en seguir las enseñanzas pontificias sabe que, a pesar de empirismos, ilustraciones, positivismos y posmodernismos, su fe en la filosofía debe permanecer incólume. No es cuestión de creer en ésta u otra filosofía (no existe, en estricto sentido, una "filosofía oficial" del credo romano). Lo relevante es creer en la filosofía como la radical capacidad humana para acceder a las verdades más elementales sobre Dios, la persona y el mundo.

La fe en Dios y sus misterios íntimos no es lo que más exige de la razón. La fe en la razón exige tanto más de quienes nos dedicamos a usarla cada día. Y por si no fuera poco, el error filosófico —el error taimado, ensoberbecido, culpable— se castiga de terrible manera: "Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonraron entre sí sus cuerpos; a ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura en vez del Creador, que es bendito por los siglos."[22]

A pesar de ello, los filósofos son, ante todo, cristianos, y por tanto, mujeres y hombres de esperanza. Para el católico, hacer filosofía hoy es "esperar contra toda esperanza", es creer en la razón cuando pocos creen en ella, cuando resultaría más cómodo y "científico" entregarse en manos de un criticismo o de un escepticismo de cuño neoilustrado y dialógico. Ésta es la verdadera cruz del católico filósofo.

[22] *I Epístola a los romanos*, 18, 24.

EL TROPEL DE LA HISTORIA. NUEVAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA EL PLANTEO DE LA PREGUNTA SOBRE DIOS EN EL CRISTIANISMO

Gustavo Díaz*

Resumen: Se confirma la importancia que en ciertas controversias recientes ha alcanzado la cuestión acerca de la existencia y de la función social de la religión. El texto supone que esta situación implica nuevas condiciones de posibilidad para el planteo mismo de la pregunta sobre Dios, en las cuales la trascendencia de la metafísica y de la ontoteología cede su paso a un conocimiento constituido histórica y empíricamente.

Abstract: It is here confirmed that the matter of the existence of religion and its social function has attained some relevance in recent controversies. The article assumes that this situation implies new conditions of possibility on the issue of queries about God in which transcendence of metaphysics and ontotheology gives way to historical knowledge built both on historical and empirical grounds.

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica, Argentina.

Palabras claves
Condición de posibilidad, Cristianismo, Modernidad.

Key words
Conditions of possibility, Christianity, Modernity

En la relativamente reciente controversia entre Jürgen Habermas y Paolo Flores D'Arcais acerca de la función de la religión en los estados postseculares,[1] entre varios aspectos, llaman la atención los dos siguientes: en primer lugar, que los protagonistas sean no creyentes confesos, aunque con biografías intelectuales diferentes y provenientes de contextos políticos, sociales y culturales también distintos. Esto último hace, en segundo lugar, que la actitud asumida por ambos frente al problema sea diferenciable con facilidad y explique la disputa: de una llamativa apertura y ponderada valoración, por parte de Habermas, hacia la presencia de la religión en el ámbito público; de una quejosa, belicosa, y, por momentos, amarga intervención de Flores D'Arcais sobre el mismo asunto, acompañada de un reproche a su colega alemán por eludir la cuestión central, a saber, la "lucha por la democracia dentro de la democracia, contra las fuerzas del privilegio y del conformismo que la reducen a un *flatus vocis*".[2] Como se sabe, los dos habían tenido confrontaciones previas acerca de la temática religiosa con un mismo interlocutor: el entonces Cardenal Ratzinger;[3] ya en aquella ocasión, se insinuaban los talantes que mostrarían después.

[1] El punto de partida inmediato fue un artículo publicado por Paolo Flores D'Arcais, *Micromega,* Roma, diciembre de 2007, y en el conocido semanario alemán *Die Zeit*, Hamburgo, núm. 48, 2007. En español apareció en *Claves de Razón Práctica,* Madrid, núm. 179, enero-febrero, 2008. A la semana siguiente, Habermas contestó en el mismo *Die Zeit,* Hamburgo, núm. 49, 2007, en un escrito breve que se remitía a un texto más extenso sobre el problema, publicado en el mes de diciembre en *Blätter für deutsche und internationale Politik,* Berlín, núm. 12, 2007, el cual recogía su intervención en el Foro "Reset Dialogues on Civilizations", http://www.resetdoc.org, efectuado en el Teatro Eliseo de Roma el 14 de septiembre de 2007.

[2] P. Flores D'Arcais, *Claves de razón práctica*, p. 60.

[3] Habermas y Ratzinger mantuvieron una discusión pública el 19 de enero de 2004, en la Katholische Akademie, en Munich. El texto que la recoge fue profusamente publicado en revistas de alta divulgación y en medios escritos de comunicación masiva. La introducción de Habermas a su ponencia apareció en español en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 107-119. La discusión del cardenal Ratzinger con Flores D'Arcais tomó forma de libro con el título *¿Dios existe?,* Madrid, Espasa-Calpe, 2008.

Era de esperar que el agnóstico Habermas y el decidido ateo Flores D'Arcais no discutieran sobre la existencia de Dios —frente a la cual, el primero diría no poseer razones suficientes para aceptar o negar y el segundo negaría abiertamente—, sino acerca de la función política de la religión. La religión a la que aluden es el cristianismo, prácticamente identificable con la historia de Occidente. El mismo sesgo se percibe en la discusión de cada uno con el cardenal Ratzinger; en los dos casos, la controversia se concentra en la existencia social de la fe religiosa cristiana, de su sentido y de su función; también, para el creyente Ratzinger, Dios es más que un fenómeno sólo cultural o social.

De todas maneras, sospecho que el desplazamiento sufrido en el planteo de la cuestión sobre Dios no obedece exclusiva ni principalmente al lugar privilegiado que le otorgan, con énfasis diferentes, Habermas o Flores D'Arcais al contexto histórico-social; más bien, se debe a la decidida prioridad conferida por la filosofía contemporánea a la experiencia, personal o colectiva, en la misma constitución y legitimación de todo posible conocimiento humano, incluso el religioso.[4]

---

[4] La incidencia de las técnicas y modos de producción y la pertenencia a una clase —ambas tesis de estirpe marxista, dislocadas por el comunismo soviético— en la configuración de una función social habían llegado en una versión debilitada a Habermas, sometida ya a la crítica de Horkheimer y de Adorno. Habermas las revisa de nuevo en *Zur Reconstruktion des Historischen Materialismus*, Francfort, Suhrkamp Taschenbuch, 1976. Allí, afirma que uno de los mayores riesgos en la tradición marxista consiste en ocultar su potencial filosófico en beneficio de una perspectiva cientificista; su tarea será mostrar el trasfondo normativo de la teoría marxista de la sociedad (p. 10). Acerca de la percepción que Habermas tiene de la religión, *vid.* el magnífico libro de José M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998; del mismo autor, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999; y Enrique Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Tecnós, 2008. Los comentarios e intervenciones de teólogos católicos y protestantes han sido también sugestivos, *vid. Habermas und die Theologie*, Patmos, Dusseldorf, Edmund Arens, 1989. Desde una indiferencia inicial, pasando por el reconocimiento de que la religión, mientras continúe ejerciendo un trato normalizador de lo extra cotidiano con lo cotidiano, "sigue siendo insustituible", *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 62, y la defensa "de la tesis de Hegel según la cual las grandes religiones pertenecen a la historia de la razón humana", *vid. Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 14, hasta sus declaraciones al diario *La Vanguardia*, del 26 de noviembre de 2006, cuando dice que "la razón moderna o posmetafísica, no acabará de comprenderse a sí misma hasta que no entienda su relación con la religión como un aspecto de la mente que, no obstante, le es ajeno o queda fuera de ella", Habermas ha mostrado un creciente interés por la religión, en específico la judeo-cristiana, actitud ratificada en sus diálogos con el teólogo católico Johann Batist Metz. *Vid.* Johann Batist Metz, *Por una cultura de la memoria,* Barcelona, Anthropos, 1999, y el artículo de Habermas, "Israel o Atenas: ¿a quien pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz y la unidad en la pluralidad multicultural", en *Fragmentos filosóficos-teológicos*, Madrid, Trotta, 1999, p. 89.

Dicho tratamiento de la religión, que lleva a preguntarse más por su función social que por su naturaleza o su presunta verdad, principió a delinearse con el surgimiento de la modernidad, el abandono progresivo de una concepción teleológica-salvífica de la historia, el silenciamiento de la pregunta por el sentido y la percepción del mundo como un mecanismo o una máquina. En buena medida, pues, obedeció al desfondamiento metafísico y religioso que implica la modernidad con respecto al Medioevo y que produce, entre otros efectos, la pluralidad de ofertas cosmovisivas, incluidas las religiosas y las éticas. En este contexto, las cuestiones acerca de la naturaleza de la religión, como si hubiera una sola, única y verdadera, pierden asidero argumentativo.

Hija de la modernidad y nacida como una teoría orientada a explicar la crisis naciente, la ciencia social marxista habló de modo crítico de la función social de la religión; también lo hizo, aunque en un tono descriptivo, la sociología de Weber, quien considera al calvinismo operando en los orígenes del capitalismo, y la de Durkheim, que le atribuye a la religión funciones de integración y contención sociales. Todavía Luhmann la visualiza como un recurso para paliar las contingencias de la vida, como el sufrimiento, las incertezas y la muerte.

Así pues, las relaciones en el mundo han cambiado, entendido no como la totalidad de las cosas, sino como la totalidad de una trama significativa. A los "salvajes" planteos especulativos del asunto sobre Dios que se daban en el Medioevo y que se conservan todavía en las distintas versiones idealistas de la primera modernidad, le siguen estas formas de hablar de Dios, pareciera que infinitamente más cercanas a nosotros. La trascendencia de las metafísicas y de las ontoteologías cedió su paso a un conocimiento constituido histórica y empíricamente.[5]

Este dislocamiento de lugares hace conveniente, incluso, que la discusión acerca de las relaciones entre religión, filosofía y ciencia se plantee de un modo diferente en la actualidad. En efecto, una primera caracterización de éstas coincidiría en identificarlas como prácticas cognoscitivas formuladas de manera discursiva, iniciadas en experiencias —personales

[5] El término "empírico" suele usarse como sinónimo de "experimental", en un modo restrictivo. Sin embargo, el experimento es apenas una de las formas del conocimiento empírico, el que muestra una vinculación directa más bien con la "experiencia", noción compleja, y que tal como aquí la tomo, implica la percepción sensorial, pero atravesada de sentido o de significado. Así, todo conocimiento humano es empírico, incluso el histórico, el simbólico y el religioso, aun cuando asuma la forma de una experiencia mística. Si se intenta eludir esta condición de posibilidad, se termina en la fantasía o el delirio. Es lo que Aristóteles decía cuando afirmaba que todo conocimiento inicia por los sentidos; Kant lo reafirmaba, desde una perspectiva distinta, cuando enseñaba que sólo podemos conocer lo que cae en el ámbito del tiempo y el espacio.

y sociales— prerreflexivas, que aprehenden la realidad desde perspectivas diversas y buscan legitimarse en forma autónoma. En todos los casos, pues, se trata de prácticas entrelazadas con otras: acciones sociales, ordenamientos institucionales, lenguajes y tramas culturales, actividades económicas y políticas, etcétera. En cuanto tales, cada una se va configurando e interactuando históricamente, y hace suponer, por ejemplo, que las formas de vivir y de hablar de Dios —un tema religioso— se presenten, a comienzos de este tercer milenio, con rasgos peculiares, propios de un tiempo al que la filosofía y la ciencias contribuyen a definir de un modo distinto de como lo hicieron en el pasado. De estos aspectos, cuyos perfiles son todavía volátiles y, por ahora, más susceptibles de intuición borrosa que de exposición clara y ordenada, trata este texto. En el lenguaje duro de la filosofía, podría decirse que esas cuestiones se preguntan acerca de las nuevas condiciones de posibilidad de un lenguaje sobre Dios en el tiempo en que vivimos, añadiendo que las condiciones de posibilidad se constituyen históricamente; en cuanto tales, contribuyen a la comprensión del fenómeno religioso, pero no alcanzan a legitimarlo, tarea posterior de un discurso argumentativo.

I

"En el principio, era el Verbo": así comienza el Evangelio de Juan. "En el principio, era la acción", dice el Fausto de Goethe. Sin violentar los textos, puede afirmarse que no hay contradicción entre ambos, pues se mueven en registros diferentes. El Verbo del que habla Juan, judío como él era, no traducía primariamente el *Logos* griego, sino el *Dabar* hebreo, la Palabra viva, creadora, que se realiza; la Palabra que actúa y se actúa. Aquí, la cercanía con Goethe; se trata de una convergencia con historia.

Por una parte, en efecto, es una recuperación de aquel tipo de conocimiento que se encuentra ya en los libros de la filosofía práctica de Aristóteles, pierde su centralidad y se mantiene marginal en la historia de Occidente y ha sido redescubierto en la actualidad, como anterior, ontológica y gnoseológicamente, al conocimiento teórico.[6] Antes, hubo amagos con Vicco y su idea de que lo verdadero se realizaba (*verum quod factum*), en donde el *factum* prioritariamente era la *acción* y no la *producción*, como en las versiones del positivismo, cuando identificaba lo *verdadero* con lo *útil*. A su vez, la idea marxista de *praxis* se instala históricamente sobre esta tra-

[6] Al respecto, fue decisiva la relectura que hace Martin Heidegger de los textos de la filosofía práctica de Aristóteles, en el informe que envió a Natorp en 1922 para la obtención de una plaza de profesor titular en Marburgo, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation" (Informe Natorp, 1922), Dilthey-Jahrbuch, 6: 237-274.

dición bifronte: la de acción y la de producción. Más cercana a nosotros, escapando del positivismo y del idealismo, la fenomenología husserliana trabaja la noción de *intencionalidad*, la cual pasa a configurar el mundo de la vida, donde radica toda experiencia posible. Allí, en ese lugar, aflora la pregunta hermenéutica, que no recae sobre los principios o fundamentos del conocimiento, sino sobre un acontecimiento que siempre nos precede y al que intentamos comprender, participando en una conversación comenzada antes que nosotros.[7]

Por otro lado, este regreso a la praxis es un reencuentro con la más viva tradición del cristianismo primitivo, para el que el *Dabar*, en un gesto gratuito, se hace carne y así, la *kenosis* (encarnación de Dios), el *ágape* (el amor) y la *koinonía* (la fraternidad entre los hombres) son el lugar de la revelación de Dios, en la historia y por la palabra. Incluso se podría argüir que la fuerte helenización posterior del cristianismo, y su impresionante conceptualización, cuya referencia máxima es la *Summa* de Tomás de Aquino, provienen de su fidelidad a la historia y de las demandas prácticas, comunitarias e institucionales de la Iglesia.

Este cambio de registro en el planteo de la discusión acerca de Dios había empezado a insinuarse en los debates entre cristianos y marxistas, a fines de la década de 1960 y en la de 1970 del siglo pasado. Desde sus mismos presupuestos, los cuestionamientos del marxismo se orientaban a enfatizar la naturaleza alienante de la fe en Dios, un ser al que los creyentes le atribuían una existencia subsistente, autosuficiente y trascendente al mundo. Por el contrario, rompiendo los ya débiles soportes metafísicos en los que el problema de Dios se asentaba todavía en Feuerbach, Marx y el marxismo posterior apuntaron al origen social de la creencia religiosa, a la cual suponían mera expresión de intereses de clase.[8]

Los cristianos que aceptaron el diálogo acusaron la interpelación de los marxistas. Redescubrieron en el amor del que habla el Evangelio un impulso poderoso para el compromiso con los pobres de este mundo. También, mostraron que la fe en el Dios cristiano es por completo gratuita cuando nace del amor. La fe no es una necesidad de la naturaleza, un imperativo moral, una prolongación de los intereses de clase ni el resultado de una costumbre inveterada. Se puede vivir, de manera honesta y seria, una existencia auténtica sin Dios, respondieron. Y se puede vivir, en forma honesta y seria, una existencia auténtica creyendo en Dios, afirmaron. La fe, entonces, es una opción libre, gratuita y, por eso, no alienante, sino dadora de sentido.

---

[7] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, p. 19.

[8] El mismo origen "humano, demasiado humano" se encuentra en la crítica niezstcheana a la religión y en los cuestionamientos del psicoanálisis freudiano.

De cualquier modo, este estilo de vivir la fe en Dios, incluso para el cristiano comprometido, no abandonaba la zona de riesgo; por el contrario, acababa de instalarse en un contexto nuevo y crispado, en el que tenía que convivir con alternativas que ofrecían suplirla o amenazaban con desalojarla. Entre las primeras, asomaban las ideologías, en especial las que, con pretensiones semejantes a las alimentadas por la fe, presumían responder a los desafíos radicales de la existencia. A mediados del siglo pasado, el marxismo aparecía como el principal competidor. No en vano ambos brindaban la salvación, apostando al futuro, pero con compromisos fuertes y decisivos ya en el presente.[9]

Es claro que existían diferencias de fondo. La principal era que el marxismo se presentaba como una escatología intramundana; en efecto, nunca pudo disipar la sospecha de que se trataba de un cristianismo enteramente secularizado e inmanentista. Apremiado por el tiempo, apurado por alcanzar mañana, y no pasado mañana, lo que prometía; convencido de que los poderosos no iban a compartir, de buenas maneras y por modales democráticos, lo que tenían de más, no necesariamente por un apego desmesurado a la riqueza y al poder, sino porque estaban ciertos de que se lo habían ganado de buena ley, como si una máscara —la ideología— les impidiera descubrir la verdad; el marxismo apelaba a la violencia, asignándole el papel de partera de la revolución.

Entretanto, los cristianos comprometidos —a quienes sobraba el amor y la generosidad, pero faltaba "la ciencia" que les permitiera conocer el funcionamiento de la sociedad capitalista, para después transformarla— echaron mano al marxismo, como instrumento de análisis. Ese gesto, pero, sobre todo, la praxis política que tal gesto desencadenaba, obró como una fuerza centrípeta irresistible, atrayéndolos a otro centro, distante de aquel que los había impulsado. Y así ocurrió, en muchos casos, que la historia terminó deglutiendo la escatología; de un manotazo brutal, el futuro absoluto se instaló en los márgenes del tiempo.

En los países emergentes, y en especial en los de América Latina, la experiencia de los cristianos comprometidos con la revolución adquirió contornos de epopeya. La historia de cómo en esas circunstancias la fe y la política se entrelazaron en una praxis indisoluble, todavía espera ser escrita. Tratándose de dos pasiones, la tensión agónica no se instaló principalmente en la discusión teórica, sino en la praxis existencial. No consistió sólo en articular categorías y conceptos, sino en comprender cómo los proyectos de vida, personales y colectivos, entraban en convulsiones violentas,

[9] *Vid.* Jesús Aguirre, José Luis Aranguren y Manuel Sacristán *et al.*, *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid, 1969; Prólogo de Aguirre a Giulio Girardi, *Marxismo y cristianismo*, Madrid, 1970; Giulio Girardi, *Diálogo, revolución y ateísmo*, Salamanca, 1971.

cómo se reacomodaban o terminaban astillados. En esa lucha, los cristianos comprometidos dejaron regueros de sangre, entusiasmos congelados en el tiempo, fragmentos dispersos que esperan ser armados en forma de relatos para después contarlos.[10]

II

Pero la crisis no sólo alcanzó a los cristianos comprometidos con la revolución; se infiltró también en las ideologías de la modernidad. Primero, en las realizaciones históricas del marxismo y, después, en sus formulaciones teóricas. De una manera inesperada y hasta ahora inexplicable por la celeridad con que sucedió, implosionó en la aparente sólida fortaleza construida, desde sus cimientos, por Lenin, y después tuvo réplicas en los países que conformaron el Pacto de Varsovia. Asimismo, se extendió a la tierra de Mao, aunque sufriendo una metamorfosis todavía no concluida, cuyo rostro definitivo ni siquiera podemos imaginar. La crisis del marxismo-leninismo llegó a América Latina, arrasando sin piedad con las expectativas y las ilusiones de muchos, colisionando con el rechazo de algunos, por lo general, de aquellos que llegaban tarde, cuando la batalla ya había concluido, pero sin darse cuenta del detalle.

Después de la Segunda Guerra Mundial, en el caso del capitalismo y, en especial, luego del colapso del comunismo soviético, cuando el mundo se descalibró, la crisis empezó a manifestarse de otras maneras.[11] Al comienzo, fueron convulsiones esporádicas y aisladas, movimientos espasmódicos que sacudían, sobre todo, a los países periféricos. La sociedad de la inteligencia, basada en la tecnología de punta, la cibernética, la robótica y la informática, construyó un sistema que parecía contener y controlar la crisis. Pero ésta acaba de eclosionar, para muchos, también imprevistamente y esta vez en el mismo centro del poder.

Cuando estudia la crisis del capitalismo tardío, Habermas recuerda que el término servía para designar, en un inicio, esa "fase del proceso de enfermedad en que se decide si las fuerzas de recuperación del organismo conseguirán la salud",[12] en el lenguaje pre-científico de la medicina. Pero

[10] Me he ocupado del tema en Gustavo Ortiz, "La teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo", en *Pucara*, *Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca*, Ecuador, 1975, pp. 45-59. *Vid.,* entre la impresionante bibliografía aparecida, Gustavo Morello, *Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, EDUCC, 2003.

[11] *Vid.* Immanuel Wallerstein, *Un mundo incierto*, Buenos Aires, Del Zorzal, 2005; también, *Análisis del sistema-mundo*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

[12] Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 15.

si la inestabilidad continúa y bordea los límites entre la vida y la muerte, no se puede seguir hablando de crisis sin que haya una percepción interior de quien la padece. Ese mismo sentido tenía en la estética griega, en particular en la tragedia o en el drama, cuando la fuerza del destino irrumpía, implacable, en la vida de los mortales, quienes, lúcidos pero impotentes, nada podían hacer para impedirlo.

La representación que queda, nacida de las intuiciones y experiencias cotidianas, es que los hombres vivimos luchando con poderosas fuerzas externas. En el tiempo del mito, éstas provenían de la naturaleza, habitada por los dioses; en el tiempo del lógos, empezamos a tomar conciencia de que podían ser controladas. Con el nacimiento de la política, los hombres comienzan a decidir cómo ordenar el poder arrebatado a los dioses. Para lograrlo, se construyeron ordenamientos que se objetivaron en leyes y se conformaron como sistemas; éstos ejercieron presiones, más efectivas mientras más impersonales y *objetivas*, hasta parecerse a la antigua naturaleza. Sin embargo, hay momentos en que el sistema, que se autorreproduce y es capaz de adaptación, entra en crisis. La crisis adviene cuando "la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación".[13]

Ahora bien, la crisis parece manifestar dos tipos de problemas subyacentes, relacionados con la identidad y la legitimación. En efecto, por un lado, muestra la incapacidad del sistema para otorgar identidad estructural; esto es, para incidir, de manera regular y permanente, por medio de su complejo ordenamiento de reglas y valores institucionalizados, sobre la conducta de los actores sociales, en forma tal que éstos se comporten de un modo coherente y previsible. Por otro lado, se producen serios problemas de legitimación. En realidad, la tesis de Habermas es que la crisis del sistema se genera por problemas de legitimación; es decir, por una ausencia de motivos, por parte de los actores sociales, que permitan el funcionamiento del sistema y no a la inversa.

Cuando se habla de *motivos*, la referencia no es a entidades psicológicas o empíricas, como parece ocurrir en Weber.[14] Si así fuere, la aceptación de un ordenamiento sistémico se haría residir en estados psicológicos, en ocasiones cambiantes. Los motivos son, más bien, los depositarios del *sentido*; cuando introducimos ese término, nos ubicamos en el registro hermenéutico, que trabaja con la suposición de sujetos que se autodeterminan más allá de las pulsiones de la naturaleza física y biológica o de las coacciones psicológicas. Esos sujetos actúan por convencimientos alcanzados

[13] J. Habermas, *op. cit.*, p. 16.

[14] Max Weber, *Economía y sociedad*, t. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 170.

en procesos intersubjetivos; a su vez, los convencimientos son conseguidos por razones, las cuales excluyen el uso de la fuerza o la manipulación. De todas maneras, se debe dejar sentado que no se excluye, en las crisis sociales, la causalidad sistémica, que pasaría a ser una instancia necesaria, pero no suficiente.

En algún sentido y desde una perspectiva intelectual, el tiempo que vivimos es privilegiado, pues asistimos —y participamos— del colapso de los dos sistemas hegemónicos de la modernidad: el capitalismo y el marxismo. No puede decirse, con alguna seriedad, que sean crisis terminales. La capacidad de corrección mostrada por el capitalismo a lo largo de su historia es innegable. Su futuro constituye un tema complejo, que no estamos en condiciones ni siquiera de plantear; pero, echando mano a variables económicas y a la información periodística, puede afirmarse que el sistema capitalista ha mostrado fallas estructurales en el ámbito internacional, más allá de lo que sucede en cada uno de los países que lo han adoptado, con versiones distintas, en cada caso.

Respecto de los sistemas políticos y económicos de raíz marxista, la situación de crisis tuvo su manifestación, incluso sonora, con la caída del muro de Berlín, y afectó a las organizaciones y a la producción teórica marxista. También, es difícil decir algo serio respecto del futuro del marxismo. Pareciera estar recomponiéndose, después de la conmoción sufrida. Sin duda, algo de él quedará: Popper, quien no puede ser acusado de simpatías hacia el marxismo, decía que, así como Newton forma parte de la historia de la física, del mismo modo Marx pertenece a la historia de la ciencia social.[15] Tal inclusión, comentan algunos, más que prestigiarlo, embalsama a Marx y priva al marxismo de su efectividad histórica; un debate abierto que excede este texto.

Hay algo común que se descubre operando en la crisis de los dos paradigmas hegemónicos de Occidente: la centralidad concedida por ambos a la denominada racionalidad instrumental, en el fondo, constitutiva, según estos mismos críticos, de la modernidad. La polémica alimentada por los representantes de la llamada posmodernidad —una denominación ambigua— ocupó buena parte de los dos últimos decenios, amainando en los años recientes. Se reprodujo en América Latina, aunque no con la intensidad con que se manifestó en Europa. Quizá, porque no se acordaba previamente si resultaba legítimo hablar de modernidad en la región y, en consecuencia, de posmodernidad. De todas formas, aun cuando no se haya tematizado, la problemática existe a modo de una atmósfera que se respira y presagia la constitución de un nuevo tiempo histórico, caracterizado por la crisis de los absolutos y de las totalidades, por el surgimiento de la incerti-

[15] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies,* vol. 2, Londres, Routledge, 1968, p. 82.

dumbre y de lo fragmentario. Esta situación conforma nuevas condiciones históricas y teóricas de posibilidad para la formulación de la pregunta acerca de Dios.[16] En el siguiente punto, quisiera decir algo respecto de la Iglesia; en qué términos y con qué alcances, lo enuncio a continuación.

III

La crisis, decíamos, alcanza al cristianismo y, en consecuencia, a su referente institucional con mayor presencia internacional: la Iglesia católica. Soy consciente de introducir una problemática compleja —sumada a la anterior, ya de por sí nada simple—, lo cual me obliga a circunscribirme a determinados aspectos, advirtiendo que los mismos seguramente no agotan la cuestión y tal vez no sean los más importantes.

La Iglesia católica ha mantenido relaciones difíciles con la modernidad, sus representantes y sus manifestaciones. En primer lugar —y sólo por enumerarlas— con la Ilustración, que si bien no se identifica con la modernidad, es su punto de partida ideológico. La Ilustración es un llamado a la mayoría de edad del hombre, a su autonomía, recordando la expresión kantiana. La Iglesia pensó que esa actitud implicaba una autoafirmación inmanentista inaceptable, aunque, en verdad, muchos de los representantes de la Ilustración continuaron profesando distintas formas de deísmo. En realidad, los cuestionamientos de los ilustrados iban dirigidos a la Iglesia católica, más que a la religión como manifestación del espíritu humano. Incluso podría decirse, si se considera lo anterior, que iban encaminados a formas históricas de presencia de la Iglesia católica; esto es, más a lo que posteriormente se denominó "cristiandad", que al cristianismo.

Por su parte, la Iglesia reaccionó anatematizando a lo que llamó "modernismo" y que no se identifica, sin más ni más, con la modernidad, la cual, además de la Ilustración, se caracterizó, como es sabido, por la Reforma protestante, el nacimiento de la ciencia empírica, el surgimiento del modo de producción capitalista y de la democracia política. Resulta imposible exponer las relaciones (en extremo complicadas y entrecruzadas) que la Iglesia mantuvo con estas concreciones de la modernidad; en todo caso, tales relaciones siempre fueron conflictivas. Si hubiera que aislar un punto neurálgico en las mismas, diría que radicó en la puesta en evidencia, por parte de la modernidad, del carácter histórico de la Iglesia católica,

---

[16] G. Ortiz, "Hablar de Dios a fines del segundo milenio", ponencia leída en las "Jornadas sobre el lenguaje religioso", Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Córdoba y publicada en *Lenguajes sobre Dios a fines del segundo milenio*, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, EDUCC, 2003, pp.17-45.

esto es, en mostrar que había tenido un comienzo en el tiempo, una forma de expandirse y de organizarse, una manera de formulación teológica y de práctica religiosa, todas, profundamente dependientes de la cultura occidental, a la que, por su parte, informó.[17]

Resulta paradójica la actitud de la Iglesia al desconocer su condición de religión histórica e instituida, y en cuanto tal, diferente de la de las religiones naturales. Y es todavía más sorprendente, al ejecutar un movimiento de "naturalización", esto es, de identificación o correspondencia con una ley o un orden natural de las cosas. Pareciera que echa mano a este último recurso para inmunizarse frente a todo posible cambio o transformación. El precio que paga es extraordinariamente alto: su ruptura con la modernidad. Esta última no detiene su marcha, quitándole a la Iglesia su fundamento ontoteológico y haciéndole perder su *status* de cosmovisión hegemónica. Este descentramiento del mundo, que deja de girar sobre la religión, implica la aparición de otras percepciones religiosas o no religiosas de la realidad, con lo cual se conforma ese pluralismo cosmovisivo propio de la modernidad.

De cualquier manera, la autoimagen de la Iglesia no se modifica: en el Concilio Vaticano I se separa de un Estado —ya decididamente autónomo y laico y con el cual había competido durante siglos—, pero se repliega sobre sí misma, presentándose como una institución perfecta; en otras palabras, una institución que contaba por sí misma con todo lo necesario para efectuar su misión. Sin embargo, esta verdad teológica se dio entrelazada con un contundente poder institucional. La Iglesia continúa dando muestras de un poderío "hacia dentro", pero que principia a fisurarse, en parte y al comienzo, por los embates que venían de fuera y, después, por una indiferencia generalizada de un mundo que había llegado, en definitiva, a la adultez. Todo esto genera una crisis profunda, una de cuyas manifestaciones es el creciente proceso de secularización que sufre el Occidente cristiano.

El mencionado proceso se puede entender, al menos, de dos maneras. Primero, como una progresiva pérdida en la capacidad de orientar las acciones humanas, por parte de los valores religiosos y de las creencias metafísicas, tal como se habían dado en Occidente. Segundo, como el surgimiento de otras alternativas que competían con la Iglesia en la función de otorgar sentido a la vida.[18] Quizá la primera caracterización corresponda mejor con el proceso de secularización tal como ocurrió en los países euro-

[17] *Vid.* Carlos Schickendantz, *Cambio estructural en la Iglesia, como tarea y oportunidad*, Córdoba, Argentina, EDUCC, 2005; del mismo autor, *¿Adónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica*, Buenos Aires, Ágape, 2001.

[18] Peter Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno,* Barcelona, Paidós, 1997.

peos, en donde lo religioso amenaza con desaparecer o convertirse en una reliquia del pasado. La segunda pareciera dar cuenta de lo que ocurre, por ejemplo, en Estados Unidos y en Latinoamérica, en donde la vida religiosa continúa siendo importante, pero resulta evidente su pluralismo.

La crisis que alcanza a la Iglesia entraña rasgos compartidos con las que conmueven a las dos ideologías de la modernidad: el marxismo y el capitalismo. Antes que nada, es una crisis de identidad institucional: en efecto, a pesar del abroquelamiento por el que opta, el perfil de cristiandad, sólido y macizo, que había construido a través de los siglos comienza a desdibujarse. El orden institucional de la cristiandad se resiente y resulta ineficaz en su pretensión de guiar la conducta de los fieles. Esto sucede, en parte, por la misma apertura que la Iglesia posibilita en el Concilio Vaticano II y, en parte, por la inevitable infiltración de la cultura contemporánea. La Iglesia, tras el Concilio y desde Juan Pablo II, recula abruptamente y se repliega, creyendo que peligra su identidad; en realidad, lo que entra en riesgo es la cristiandad, no el cristianismo. Sea como fuere, la Iglesia intenta mantener la ortodoxia y la ortopraxis; de todas formas, el gesto parece cargado de impotencia: ¿A qué se debe esta situación? No hay, es claro, sólo una causa, pero existe una que sobresale; intentaré identificarla.

Decía líneas arriba que en la modernidad empezó a incubarse el cuestionamiento a la Iglesia, centrado en su condición histórica e instituida; en muchos aspectos, dicho cuestionamiento fue modelado inicialmente por Nietzsche, pero no referido sólo a la Iglesia, sino a la civilización occidental.[19] De un modo paradigmático en la época moderna, ya lo sugeríamos, ésta habría puesto en práctica un tipo de racionalidad, llamada instrumental, con orígenes en Grecia, y en la que se sedimenta una vocación o un impulso desordenado al poder y a la dominación. La racionalidad instrumental, a su vez, se manifestaba como la derivación de un tipo de razón descubierto y trabajado por la filosofía griega del ser. La afirmación central de la metafísica griega —de que el ser es, y es inteligible y verdadero— significó la aparición de la idea de un conocimiento cierto e indubitable de la realidad, y la posibilidad de explicarla y dominarla. Heredado por los posmodernos —una denominación ambigua, pero cuyos integrantes comparten la crítica al modelo occidental de racionalidad—, el cuestionamiento impulsa el desmontaje de la modernidad y de la tradición en la que se funda.[20] De manera paralela y proviniendo del interior de la modernidad, se había desembocado —por crisis sucesivas que sacudieron la confianza de la razón moderna— en la idea de que nuestros conocimientos —los más duramente científicos, los más salvajemente formalizados y los más arraigados

[19] *Vid.* Paul Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Cristiandad, 1982.

[20] José María Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988.

en nuestra experiencia, todos— están penetrados de incertezas. Y esas faltas de certidumbre se retroalimentan con la creencia de que lo que tenemos por real es construido, histórico y contingente, incluida la Iglesia.

Acosada desde dentro y desde fuera, temerosa de su integridad, la Iglesia católica, en sus instancias decisivas de gobierno reafirma su autoridad, apelando a Dios y exigiendo obediencia. Mas la situación ha conocido un viraje sin precedentes: las exigencias de la Iglesia, en gran medida, son desoídas e ignoradas, en un claro indicio de pérdida de legitimidad. Por legitimidad entiendo la posibilidad de que el ejercicio de la autoridad sea aceptado por aquellos involucrados en relaciones de orden. En un mundo donde el volumen y la calidad de la información impresionan, la imputación que se le formula a la Iglesia es la de haber hablado y actuado, a lo largo de la historia, en nombre de Dios, afectando núcleos centrales de la vida de los hombres, cuando lo que decía y hacía era de pura y exclusiva factura suya. Resulta novedoso que tal cuestionamiento no abarca los contenidos centrales de la revelación o del Evangelio, a los que se acepta incondicionalmente en su formulación primera, en la que son, en verdad, dadores de sentido. Se pide que no se canonicen categorías filosóficas, las cuales se utilizaron en algún momento para reflexionar sobre ellos. O que no se sacralicen instituciones, prácticas ni modos de ordenar y de ejercer el gobierno de la Iglesia, que quizá se mostraron eficaces y razonables en un periodo histórico.

Se defiende, incluso, que la Iglesia, en cuanto comunidad de fe, de esperanza y de caridad que actualiza el mensaje y la salvación del Evangelio, piense, reflexione su fe, y la formule en un lenguaje inteligible a los hombres de su tiempo.[21] En cuanto comunidad, se valora, además, cierto tipo de institucionalización que favorezca la interacción y la comprensión intersubjetiva de la revelación. Pero lo que se exige de manera intransigente es una Iglesia despojada del poder y que ame a la humanidad.

A diferencia de otras crisis, se tiene la impresión de que los cristianos contestatarios no abandonan su fe, a pesar de la lucidez que los asiste en sus análisis; tampoco, estrictamente, dejan la Iglesia. Se reúnen en comunidades pequeñas (de base), en un claro contraste con la Iglesia oficial y en una sorda confrontación, sin pronóstico firme acerca de cómo esta situación se dará en el futuro. Un futuro que, en parte, depende de estos movimientos en pugna en el interior de la Iglesia, pero vinculado, en buena medida, a la

[21] G. Ortiz, "Lenguaje religioso y racionalidad argumentativa", ponencia presentada en el "Seminario Internacional del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, Asunción" del Paraguay, julio de 1993 y publicado por el Icala, *Documentos de trabajo*, Río Cuarto, Argentina. También aparecido en *Stromata,* núm. 50, 1994, pp. 189-220 y en Peter Hünermann [ed.], *La nueva evangelización del mundo de la ciencia en América Latina*, Vervuert/Iberoamericana, Frankfurt/Madrid, 1995, pp. 289-320.

forma como ambas orientaciones se relacionan con lo que, en el lenguaje del Concilio Vaticano II, es el *mundo*. Un mundo que se ha vuelto adulto, y con el cual se debe dialogar y escuchar; al cual hay que proponerle y no imponerle. Y saber que ya no caben las actitudes de dominio; más, todavía, que son ineficaces y contraproducentes, y no curiosamente por mezquindad o estrechez de espíritu por parte del "mundo", sino por exigencias radicales de sentido, que éste no encuentra presentes en una Iglesia poderosa y que se celebra a sí misma.

Para la Iglesia, recuperar la credibilidad es reencontrar la legitimidad y redescubrir que el Dios cristiano se revela en la historia y en la carne. Comprender estas nuevas condiciones de posibilidad de la pregunta acerca de su existencia lleva a entender que la crisis, que existe, es de la cristiandad, no del cristianismo.[22]

[22] J. M. Mardones, *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*, Madrid, PPC, 2005.

¿ES POSIBLE UNA ESPIRITUALIDAD LAICA MÁS ALLÁ DE LAS RELIGIONES?*

Manuel Fraijó**

Resumen: El texto aborda el tema de la espiritualidad futura del mundo occidental; la mencionada espiritualidad no está relacionada con las propuestas confesionales, sino con los procesos de liberación personal.

Abstract: The text addresses the issue of the future spirituality of the Western world. The above-mentioned spirituality is not linked with faith-based proposals, but with personal liberation processes.

* Conferencia pronunciada en el "VII Congreso Internacional de la Orden Trinitaria" en Granada, noviembre de 2008.

** Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.

Palabras clave
Cristianismo, religión.

Abstract
Christianity, religion.

Mis primeras palabras tienen que ser de agradecimiento. Mi gratitud se dirige a los organizadores de este "VII Congreso Trinitario Internacional" y, muy especialmente, a su coordinador general, mi amigo Isidoro Hernández, quien ha querido contar con mi presencia en este acto. Ya lo hizo en congresos anteriores. Soy, pues, un "repetidor" en este foro. Esta vez había un aliciente añadido para aceptar la invitación: el privilegio de compartir la mesa redonda con Victoria Camps, amiga muy querida y coautora, con Amelia Valcárcel, de un reciente libro que considero un auténtico logro en el campo de la espiritualidad laica.[1] El resto lo hizo el nombre del presentador y moderador de la mesa, Juan José Sánchez, a quien me une la teología, la filosofía de la religión y, sobre todo, una gran amistad.

Me temo que sólo podré ofrecerles algunos cabos sueltos sobre el tema que me han asignado. No dispongo de un tratado firme sobre él. Lo que sí puedo asegurarles es que me ha hecho bien el sentirme "obligado" a pensar sobre la espiritualidad. Desde que recibí la invitación, el tema me ha acompañado "atemáticamente", como solía decir K. Rahner.

Dificultades con el título

El tenor del título me recordó enseguida una frase de Lévinas: "No hay nada en una gran espiritualidad que esté absolutamente ausente en otra gran espiritualidad".[2] Me pregunto ¿por qué una espiritualidad más allá de las religiones? ¿Es posible tal espiritualidad? Desde luego, Savater piensa que sí. Con motivo de la visita del papa a Francia escribe: "¿Quién le ha dicho a Sarkozy que sólo se puede buscar la espiritualidad en la religión?".[3] Sarkozy había sostenido en presencia del papa: "Prescindir de las religiones es una locura, un ataque contra la cultura". Obviamente, el Papa asen-

[1] *Hablemos de Dios*, Taurus, 2007.
[2] Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, París, Vrin, 1982, p. 148.
[3] Diario *"El País"*, 16 de octubre, 2008.

tía complacido. Asentimiento que continuó cuando el presidente francés añadió: "La búsqueda de la espiritualidad no es un peligro para la democracia".

En realidad, Sarkozy no afirma que la espiritualidad sólo pueda buscarse en las religiones, como parece interpretar Savater. Sólo sostiene que es necesario buscar la espiritualidad y, aunque la vincula con las religiones, no afirma que no sea posible encontrarla fuera de ellas. De todas formas, me atrevo a aprovechar la "reprimenda" de Savater a Sarkozy para aventurar la siguiente reflexión personal: tal vez no sea posible, contra la opinión de Savater, buscar la espiritualidad más allá de las religiones, aunque sí más allá de las instituciones religiosas e incluso de las iglesias. ¿Por qué insinúo esta hipótesis? Las religiones impregnan de manera profunda los territorios en los que nacen y se desarrollan. Con el paso del tiempo, se convirtieron en comunidades narrativas que se confunden e identifican con los relatos culturales de los pueblos. Quizá por eso defiende Kolakowski que, a estas alturas de la historia de Occidente, "ser enteramente no cristiano significaría no pertenecer a esta cultura". Pienso que tiene razón: somos, al menos culturalmente, cristianos. Suele decirse que del Islam nadie se sale, queriendo indicar que, además de ser una religión, constituye una forma de vida. Tal vez tampoco sea posible abandonar por completo el cristianismo ni ninguna otra religión.

De hecho, estudiosos del tema, como Bell, consideran que históricamente la cultura se ha confundido con la religión. Ambas procuraron equiparnos con buenas dosis de orden, normatividad y sentido. Parson sostiene que el cristianismo y sus valores han pasado a formar parte de los símbolos y estructuras seculares de la sociedad moderna. Poco a poco ha ido cobrando fuerza la tesis de Durkheim que veía a la religión como el más originario de los fenómenos sociales. Pensaba incluso que, al comienzo, todo fue religioso. También Eliade puso de relieve que todo lo que nos rodea ha tenido alguna vez su oportunidad religiosa. Casi todo fue en algún momento divinizado. Una prolongada sacralización precedió, durante siglos, a la actual secularización.[4] Las religiones se fundieron con la cultura de sus continentes e incluso la crearon. De ahí mi modesta tesis: cultivar la espiritualidad en esos continentes es hacerlo del brazo de sus religiones, aunque se haga críticamente o incluso heréticamente. Pero, explicada ya la extrañeza ante el título de la mesa redonda, debo pasar a enumerar otros cabos sueltos.

[4] *Vid.* sobre los aspectos sociológicos, el excelente estudio de R. Díaz-Salazar, *Democracia laica y religiones públicas*, Madrid, Taurus, 2007.

¿Creyentes o religiosos?

Es probable que la espiritualidad futura del mundo occidental no sea de estricta observancia confesional. Sin abandonar la matriz religiosa cristiana, se vislumbra que no se sentirá obligada a aceptar sus dogmas ni sus directrices morales ni su universo simbólico. El futuro será, pues, religioso, pero tal vez no creyente en una religión concreta. El fenómeno es nuevo: hasta el siglo XVIII, Dios se llevaba la parte del león. De religión apenas se hablaba. La teología y la filosofía acumulaban pruebas y argumentos en favor de la existencia de Dios. La religión, en cambio, no era tema de reflexión y, menos aún, las "religiones". Sólo se evocaba la religión en singular. Se partía de que el cristianismo era la única verdadera.

Pero la situación ha cambiado de manera notable. Hoy las religiones están ganando por goleada a Dios. Hay signos de que han sobrevivido a la fe en Dios. Está quedando atrás aquel Occidente monoteísta en el que Dios y la religión se daban la mano. A partir del siglo XVIII, se abre camino la divisa "Dios ha muerto, viva la religión". Esta pérdida de la hegemonía divina no es atribuible a un solo factor ni a una sola persona. Con todo, pensadores como Lessing, Herder y Kant dieron lugar a un bullicioso despertar antropológico que escribió lo humano con mayúsculas e, indirectamente, redujo el ámbito de lo divino. La subjetividad humana se convirtió en instancia suprema. Hegel lo confirmó gráficamente: hay cansancio de lo divino, sentenció. Su época se había cansado de especular sobre Dios y sus propiedades. Había sonado la hora del otro polo: el hombre, el ser humano. La religión es relación entre Dios y el ser humano. Agotadas las posibilidades de lo divino, se imponía ahora explorar lo humano.

El giro antropológico estaba, pues, en marcha. Un giro del que ni siquiera la teología se vio libre. Schleiermacher, el padre de la teología protestante del siglo XIX, escribe con toda la claridad deseable: "Ella —la religión— permaneció en pie para mí cuando Dios y la inmortalidad se esfumaron ante mis ojos vacilantes".[5]

No puede, por tanto, extrañar que la balanza se haya inclinado en favor de la religión. Muchos no se sienten "creyentes", pero sí "religiosos". Son gente que reclama para sí una actitud contemplativa, expectante y artística ante la vida. El individuo, enfatizaba Dilthey, queda envuelto en una especie de simpatía universal. Un monismo reconfortante, consolador, lo invade todo. Se experimenta la riqueza y el valor de la vida. La solución de todos los problemas se vislumbra en una especie de armonía universal.

[5] *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. LI y ss. Esta obra ha sido traducida al castellano por A. Ginzo, quien la ha dotado de un excelente estudio preliminar.

La palabra mágica es "sentimiento". Strauss lo formuló a la perfección: "Lo que yo siento es lo fundamental". Los términos "religión", "esteta" y "espiritual" se vuelven intercambiables. "Espiritualidad" constituye otro nombre para "profundidad". Tillich evocó la "dimensión perdida" de la profundidad.

La espiritualidad laica tiene que ver, pues, con el cultivo de la interioridad, con la meditación, con la liberación personal, con la capacidad de soledad. Pascal vaticinaba negros nubarrones sobre un futuro en el que nadie soportaría una hora de soledad en su habitación. Su profecía parece estar cumpliéndose: hemos logrado interconectarnos hasta la saciedad. Pero también la intercomunicación permanente, con sus secuelas de ruido y vana palabrería, sabe a tiranía. "Vete por el mundo y maravíllate", escribía Lulio. Algo muy difícil de lograr sin sosiego, sin paz interior, sin espacio para la reflexión serena y pausada. Gershom Scholem, gran estudioso de la mística judía, conocedor como pocos de la historia y simbolismo de la Cábala, escribió: "Si el sentimiento de que el mundo esconde un misterio desaparece alguna vez de la humanidad, todo habrá acabado. No creo, en cualquier caso, que lleguemos tan lejos".[6] Scholem murió en 1982.

La espiritualidad —la laica y la practicada en el interior de las religiones— experimenta esa "soledad sin compañía posible", evocada por María Zambrano. Y, por supuesto, aunque no alcance cumbres místicas, no le será ajena "la música callada" y "la soledad sonora", de san Juan de la Cruz; entenderá incluso el "rayo de tiniebla", del Pseudo-Dionisio, y el "fuego" que Pascal escribía con grandes caracteres para intentar explicar su aturdimiento.[7] Estoy reivindicando, para la espiritualidad laica, la sensibilidad mística. Recuerdo con qué fuerza reclamaba Tierno Galván el carácter de lo inefable para el agnóstico. Se negaba a que sólo las religiones hereden a los místicos y a los poetas. Lo inefable es patrimonio de la especie.[8] La espiritualidad laica no es una espiritualidad religiosa venida a menos. Un buen ejemplo de robusta espiritualidad laica, no desvinculada de la religión, tal vez sea *La consolación de la filosofía*, escrita por Boecio en la cárcel mientras aguardaba una ejecución injusta. Siglo tras siglo se encontró en esta breve obra pensamiento, entereza y pasión por la justicia.[9] Y es que nunca debe haber grietas entre la espiritualidad y la ética.

---

[6] Gershom Scholem, *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización*, Madrid, Trotta, 2006.

[7] *Vid.* Luce López-Baralt, "Mística", en Juan J. Tamayo [dir.], *Nuevo diccionario de teología,* Madrid, Trotta, 2005, p. 619.

[8] E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid, Tecnos, 1975, pp. 25 y ss.

[9] Boecio, *La consolación de la filosofía*, Madrid, Alianza, 2005.

Testigos de una espiritualidad laica

Me propongo recordar testimonios de espiritualidad laica y mi memoria se llena de nombres. Me referiré sólo al campo de la filosofía. En algún sentido, la filosofía es una espiritualidad, pues se inclina sin cesar sobre los grandes interrogantes de la vida y de la muerte. La filosofía es un permanente rechazo de la tentación de la obviedad. Nada es obvio. Todo está revestido de un halo de misterio. "Siento irme de este mundo sin saber exactamente dónde he estado", decía con humildad Severo Ochoa poco antes de morir.

Ludwig Wittgenstein

El siglo xx ha sido rico en defensores del carácter misterioso e inefable de la realidad. En lo personal me impresiona Wittgenstein. A pesar de que en algún momento sostuvo que el verdadero método de la filosofía consistía en "no decir más que lo que se puede decir",[10] sus aforismos, acabados y abiertos al mismo tiempo, reconocen que "lo inexpresable, ciertamente, existe".[11] Es más, termina reconociendo que el ámbito de lo "inexpresable" viene a coincidir con lo que más nos afecta, con lo que siempre impresionó a las antiguas y nuevas culturas. En efecto, todas se preguntaron por el sentido del mundo. Un sentido que, según Wittgenstein, "tiene que estar fuera del mundo". Lo "inexpresable" no es "cómo es el mundo, sino que el mundo sea".[12] Es la vieja pregunta filosófica por excelencia, por qué existe algo en lugar de nada. Y tan inefable como el mundo es la vida e incluso una posible supervivencia: "La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está fuera del espacio y del tiempo".[13] Tampoco la ética es una excepción. También ella reconoce el espesor de lo inefable. Y, por supuesto, inexpresable es, en grado sumo, Dios: "Dios no se manifiesta en el mundo".[14]

Wittgenstein menciona tres experiencias que marcaron su espiritualidad. Ante todo, la experiencia del "asombro" frente a la existencia del mundo, que acabamos de mencionar. También Einstein señala que "quien no puede sorprenderse ni asombrarse está muerto". El asombro fue la cuna del arte, de la filosofía, de la ciencia y de la religión. La segunda experiencia fue la vivencia de sentirse seguro "pase lo que pase". Es conocida la admiración de Wittgenstein por Barth, el teólogo protestante del siglo xx

[10] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1987, p. 183.

[11] *Idem*.

[12] *Ibidem,* p. 181.

[13] *Idem.*

[14] *Idem.*

más radicalmente teocéntrico. La ingente obra teológica de Barth es un comentario, bello y apasionado, a la frase "Dios es Dios". Barth nunca buscó un lugar estratégico, fuera de Dios, para definir a Dios. Con enorme fuerza escribe: "La verdad de la frase, Dios es Dios, hará fracasar al Tercer Reich de Adolfo Hitler". ¡La frase está escrita en 1938! Es la misma confianza que parece respirar Wittgenstein. La tercera experiencia fue la del sentimiento de "culpa". El filósofo la vivió con profundo sufrimiento. Le atormentaba la idea de que Dios "condena nuestra conducta". Se trata de experiencias familiares a la historia de las religiones y a la fenomenología del hecho religioso.

Wittgenstein vivió y formuló interrogantes que quizá nos acompañan dentro y más allá de toda creencia. El resto lo hizo una vida austera, solitaria y elegante frente a los bienes de este mundo. Casi tan elegante como la de Spinoza: a su muerte se vendió su modesta biblioteca y lo obtenido fue suficiente para pagar su entierro y saldar alguna deuda contraída durante su enfermedad. Las crónicas aseguran que ni sobró ni faltó. La de Spinoza fue una vida señeramente filosófica y hondamente espiritual.

Henri Bergson

A la puerta de quien reflexione sobre la espiritualidad laica llamará inevitablemente Bergson. También él pertenece a lo mejor que nos legó el siglo xx. Su libro, *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* constituye una gran incursión en la espiritualidad e incluso en la mística, como expresión máxima de la experiencia religiosa. Llegó a preguntarse si no habrá en todo ser humano "un místico que dormita y espera sólo una ocasión para despertarse".[15] Bergson constataba un preocupante desequilibrio entre los progresos de la técnica y el estancamiento de la dimensión espiritual. Pensaba —murió en 1941— que tenemos un cuerpo muy grande y un alma muy pequeña: "El cuerpo agrandado espera un suplemento de alma. La mecánica exige una mística".[16] Estaba convencido de que, si la humanidad no da una oportunidad a la espiritualidad, quedará aplastada por el peso de su propio progreso. También él entendió por espiritualidad "vivir en profundidad". Profundidad que practicó de manera generosa. Sólo un dato biográfico: descendiente de antepasados judíos, Bergson había sido educado en esta tradición religiosa. Cuando los alemanes, durante la Segunda Guerra Mundial, entraron en Francia, poseían una lista de franceses ilustres de origen judío a los que no se debía molestar. Bergson estaba en-

[15] Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 289.

[16] *Ibidem*, p. 394.

tre ellos. Pero un Bergson ya anciano y enfermo renunció a este privilegio y, sostenido por unos familiares, aguantó una larga cola para inscribirse como judío. De nuevo, la ética y la espiritualidad se miran fijamente la una a la otra.

El filósofo español José Ferrater Mora ha evocado "el hechizo" de Bergson. Un hechizo que, según Ferrater, consiste en que "no se ha plagiado a sí mismo". Es, sin duda, una interesante observación, pero, personalmente, descubro el hechizo de Bergson en un breve párrafo de su testamento, dado a conocer por su esposa: "Mis reflexiones me han aproximado cada vez más al catolicismo, en el que veo la culminación completa del judaísmo. Me habría convertido si no hubiese visto prepararse, desde hace años, la formidable ola de antisemitismo que iba a azotar al mundo. Pero he querido permanecer en medio de aquellos que mañana serán perseguidos".[17]

Tal vez este texto refleja a la perfección lo que Bergson entendía por espiritualidad. Es un texto de espiritualidad aplicada, viva y candente. La "mecánica" queda en él ampliamente superada. Con razón, al conocer la noticia de su muerte, Mounier escribió: "Nada se sabe de esta muerte; pero, en los muros cerrados de una habitación silenciosa, fue tal vez el más grande acontecimiento espiritual de la época".[18] Hay muchas ocasiones para recordar a Bergson, pero, sin duda, una de ellas es cuando le piden a uno que hable de espiritualidad. No podía dejar de mencionarlo. Eso sí, su espiritualidad laica no se propuso ir "más allá de las religiones". Permaneció firmemente anclado en el judaísmo con la mirada puesta en el catolicismo como meta última nunca alcanzada.

Ernst Bloch

Tampoco puedo dejar de mencionar a Bloch, autor de *El principio esperanza*, una obra filosófica que se convirtió en inspiración y acicate de teólogos. La espiritualidad de Bloch consistió, probablemente, en pensar la esperanza. Lo recuerdo, ya anciano y casi ciego, hablando de ella, noche tras noche, en los Colegios Mayores de la Universidad de Tubinga. Aquel hombre, encorvado y ya débil, se había pasado la vida evocando al hombre "erguido" que no se rinde ni claudica ante nada. Su vigor antropológico carecía de límites. Ya en su lecho de muerte, pocos días antes de su final, Moltmann le preguntó cómo encaraba el último reto. Bloch le respondió:

[17] Cit. por Georges Levesque, *Bergson. Vida y muerte del hombre y de Dios,* Barcelona, Herder, 1975, p. 7.

[18] Cit. por Michel Barlow, *El pensamiento de Bergson*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 138.

"La muerte, aún me queda esa experiencia...". Respuesta vigorosa donde las haya. Su vida se extinguió a los 92 años.

El principio esperanza se convirtió para muchas personas en la espiritualidad laica del siglo xx. A él se arrimaron marxistas, movimientos sociales y, en general, descreídos de todas las ortodoxias políticas, económicas y religiosas. Lo que él proponía era un mínimo laico suficiente para caminar erguido. Acusado por el marxismo oficial de "criptoteólogo", nunca renunció a pensar la esperanza. Eso sí, no desembocó en la trascendencia con minúscula. O mejor, se quedó en la trascendencia con minúscula. A esa trascendencia alude el epitafio de su tumba en el cementerio de Tubinga: "Pensar es trascender". Anclado en la trascendencia con minúscula, nada impide que se frustre la esperanza, que sabe de frustraciones. La gran frustración, la última, tiene para Bloch nombre propio: la muerte. Con frecuencia repite el refrán alemán: "el último hábito no tiene bolsillos", aludiendo a la total indefensión de los humanos frente a la muerte. Contra ella se estrellan todas las utopías. Con razón la llamaba Bloch "la antiutopía más poderosa", "hacha de la nada", "devoradora de toda teleología". La utopía blochiana es rigurosamente intrahistórica. Le gustaría, "por dignidad personal", no "acabar como el ganado". Deseaba "estirar la diferencia" con el mundo animal: si en vida no hemos sido iguales a los animales, tampoco la muerte debería igualarnos a ellos. No es de recibo, protesta Bloch, que la última música que escuchemos sean las paletadas de tierra que alguien arrojará sobre nuestro ataúd...

Pero Bloch no programa nada para después de la muerte. El contenido de su esperanza es el *horror vacui*, el miedo al vacío, a la nada. El "más allá" cristiano sólo es en Bloch un más acá mejor. Mantiene una esencial sobriedad. Pero su filosofía de la esperanza, su "ontología del todavía no" despertó al mundo occidental de muchos letargos. Su esperanza, aunque "enlutada", es decir, conocedora de la derrota final, se convirtió en revulsivo, protesta y rebelión frente a las situaciones injustas. Nunca olvidaré el día de su entierro: a su tumba no sólo le acompañaron, como él quería, la música y las buenas obras, sino una multitud de estudiantes que exigían la presencia del canciller Helmut Schmidt que unos días antes había asistido al entierro de un banquero asesinado. Preguntaban a voz en grito si el banquero había hecho más por Alemania que aquel heterodoxo filósofo marxista de la esperanza.

Para el pensamiento marxista, la esperanza de Bloch, su espiritualidad, era en exceso teológica, demasiado religiosa; para las iglesias, en cambio, era en exceso laica. De ahí que nunca lograra contentar a nadie. Fue signo de contradicción hasta en su hora final, hasta en su entierro.

Rodeado de teólogos que peregrinaban a Tubinga como a la Meca de la esperanza, Bloch nunca dio el salto de la esperanza antropológica (*Hoff-*

nung) a la confianza (*Zuversicht*) cristiana. Siempre se quedó, respetuoso, a las puertas del santuario. Lo suyo fue la profanidad, una laicidad consecuente y sostenida. Su "melancolía de la plenitud", a la que tantos guiños hizo, no exige, por ejemplo, que resuciten los muertos. Su voluntad de heredar contenidos cristianos se detuvo siempre ante esta demasía. Eso era la resurrección para él: una demasía, gestionada admirablemente por las religiones a lo largo de los siglos. Bien que le hubiera gustado adscribirse a finales tan felices; pero, fiel a la trascendencia con minúscula, leal a la inmanencia, se pasó la vida luchando por un mañana mejor, pero sin esperar un más allá perfecto. Su escatología fue siempre inmanente.

Walter Benjamin

Inmanente fue también, para concluir este apartado, la escatología de otro grande de la época. Benjamin vio en el cristianismo una especie de fuerza secreta que colmaba anhelos de justicia. Aceptó sus preguntas, pero no sus respuestas. En diálogo con Horkheimer manifestó su deseo de dejar abierto el sentido último de la historia de la humanidad. Le parecía inhumano dar por bueno lo ocurrido a lo largo de los siglos sin postular un final benévolo que colmase los anhelos de justicia de las víctimas de tanto sinsentido. Se mostró partidario de dejar abierta una pequeña puerta por la que finalmente pudiese penetrar el Mesías, dispuesto a recomponer lo despedazado. Si su mesías tuviese visos de realidad, tendría —pienso— que recomponer la propia y personal biografía de Benjamin, víctima también de la Segunda Guerra Mundial. Alguien ha escrito que fue "un suicidado de la sociedad". En efecto, en la noche del 25 de septiembre de 1940 puso fin a su vida en una pequeña fonda de Port Bou. Dejó escrito que "no podía más". Se suicidó, pues, cargado de razón. Había logrado, entre increíbles penalidades, llegar a Port Bou huyendo de Hitler. Pretendía llegar a Lisboa y embarcar hacia Estados Unidos, pero las autoridades franquistas le cerraron el paso. Fue el final.

Benjamin creó una teología filosófica del recuerdo. Estaba convencido de que la humanidad sólo sobrevivirá si ensancha permanentemente el espacio de sus recuerdos y otorga en ellos radical prevalencia a los deshechos de la historia. Las víctimas de aquella guerra tuvieron, al menos, un Benjamin que prohibió con severidad que las olvidásemos. También él merece ser recordado con afecto y gratitud. Sin capacidad de recordar, sin memoria, no hay espiritualidad posible, ni laica ni religiosa. Desde ese convencimiento he dejado a Benjamin este breve turno de intervención. No es lo que él merecería; en otro lugar le concedí más amplio espacio.[19]

[19] *Vid.* Manuel Fraijó, *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estrella, pp. 90-116. De

Reflexión final: una meditación

Al comienzo de mi intervención, anuncié que sólo podría ofrecerles algunos cabos sueltos sobre nuestro tema. Es, creo, lo que he hecho. Deseo concluir con una meditación de Rahner. Todos sabemos que Rahner no era laico ni pretendía una espiritualidad que fuese más allá de las religiones, pero su "meditación sobre la palabra 'Dios'" ha encontrado un enorme eco en diversos ámbitos. Es frecuente encontrarla citada en lugares inesperados. Su tenor, algo extenso, es éste:

> La palabra "Dios" podría desaparecer sin dejar rastro ni resto, sin que se hiciera visible ninguna laguna, sin ser sustituida por otra palabra que nos estimulara del mismo modo, sin que esta palabra nos formulara siquiera una pregunta, *la pregunta*, una vez rechazada como respuesta. ¿Qué ocurriría si se toma en serio esta hipótesis de futuro? Que el ser humano no se encontrará ya ante la totalidad de realidad, ni ante la totalidad de su existencia [...] Habrá olvidado la totalidad y su fundamento. Es más, habrá olvidado que ha olvidado. ¿Qué pasará entonces? Sólo podemos decir que el hombre dejará de ser hombre. Se habrá reconvertido en el animal hábil [...] Cabe imaginar, aunque nadie pueda saberlo exactamente, que la humanidad muera de muerte colectiva, perpetuándose el biológico y lo técnico-racional, y retornando hacia un estado termita de animales enormemente inventivos.[20]

Hace ya medio siglo que Rahner escribió este preocupante texto. El paso del tiempo ha acrecentado su actualidad. La posibilidad de que triunfemos en lo "biológico y lo técnico-racional" mientras retornamos a "un estado termita de animales enormemente inventivos" parece bien real. También Bergson nos recordaba que tenemos un cuerpo muy grande y un alma muy pequeña. Su exigencia de "un suplemento de alma" se ha ido tornando cada vez más apremiante. En este sentido, la espiritualidad no es un tema más entre los muchos que podían haber sido elegidos para este congreso. De la espiritualidad vale lo que Aristóteles afirmaba de la filosofía: no es lo más necesario —hay otras urgencias más inmediatas—, pero es lo más importante, pues, sin ella, las urgencias nos aplastarán. Fue el mismo Rahner quien aseguró que el siglo XXI sería místico o no sería, fracasaría. Lo mismo vale para la espiritualidad. Fomentarla es dar la razón a Heidegger cuando, junto a un pensamiento calculador, defendía la necesidad de la meditación, el recogimiento y la poesía.

W. Benjamin mismo, *vid. Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989.

[20] Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 1979, p. 58.

UNA MEDITACIÓN DE LA CIENCIA*

Raúl Fornet-Betancourt**

Resumen: En este escrito se pretende destacar la pertinencia de restituir los vínculos entre naturaleza, ciencia y religión con miras a la generación de una sociedad sostenible en la que sus miembros superen la separación cuerpo-espíritu. Tal sociedad sería una cultura emergente que buscaría caminos alternativos a los rígidos esquemas formales que se detentan desde el poder en turno. Esta alternativa engrandece la sensibilidad humana frente a la indigencia empequeñecedora que rebaja la vida humana en el desarrollo de la modernidad occidental, la cual resulta ser triple: indigencia del pensar que olvida el significado de pensar; indigencia ontológico-existencial; indigencia ético-espiritual. A partir de estos presupuestos, se propone repensar la ciencia con un *pensar meditativo* que recupere el sentido de la misma y la ponga en su justo lugar en relación al saber humano en general.

Abstract: In this paper is pretended to emphasize the relevancy of returning the links between nature, science and religion in order to the generation of a sustainable society in whom his members overcome the separation body - spirit. Such a society would be an emergent culture that would look for alternative ways to the rigid formal schemes that are held from the power in shift. This alternative enlarges the human sensibility opposite to the poverty that reduces the human life in the development of the western modernity, which turns out to be in three ways: poverty of to think that forgets the meaning of thinking;

* Este texto se presentó en el "III Simposio: Ciencia y Religión para un mundo sostenible. Una relación recíproca con la naturaleza", de la Fundación Filosofia de la Terra i de les Cultures, 2007, en Palma de Mallorca.

** Missionswissenschaftliches Institut Missio e.V. Lateinamerikareferat, Alemania.

ontological-existential poverty; ethical-spiritual poverty. From these budgets, is proposed to rethink the science like a *think meditatively* that recovers the human sense present on it and helps to replace it in relation with the whole human knowledge.

Palabras clave
Ciencia, cultura, pensar, modernidad, ética.

Key words
Science, culture, thinking, modernity, ethics.

¿Por qué una meditación?

En el programa de este simposio dedicado al tema de "Ciencia y Religión para un Mundo Sostenible", se halla la justificación de ser con el siguiente argumento: "Este tercer simposio quiere ser un espacio de reflexión sobre la contribución de la ciencia contemporánea y las nuevas formas de religiosidad en la construcción de un mundo sostenible. Ni una ni otra puede mantenerse al margen de los desastres ecológicos ni del enorme sufrimiento humano, sino que han de implicarse en un compromiso de participación en la paz y en la Tierra".

Hay que restituir los vínculos entre naturaleza, ciencia y religión para generar una sociedad sostenible y superar la separación establecida entre cuerpo y espíritu. Volver a conectar materia y conciencia es la tarea de una cultura emergente que se manifiesta sobre todo en las nuevas formas de ciencia y de religiosidad. Este simposio quiere ahondar en este diálogo.

Pero ¿qué pensar de esta tarea?, ¿cómo reconocerla en su urgencia y nobleza?, ¿estamos preparados para hacer lo que nos pide?

Es verdad que existe la cultura emergente de la que se nos habla en la justificación del simposio, como es verdad también que esa cultura emergente debe ser vista como una manifestación más del empeño constante de la humanidad por buscar caminos alternativos frente a los "señoríos" de turno que amenazan con aplastar sus posibilidades de ser (sobre todo, evidentemente, cuando éstas son lo que deben ser, a saber, posibilidades de *recreación*), y que es verdad, por consiguiente, que disponemos todavía de una cierta *memoria* que nos auxilia en la percepción de la urgencia y nobleza de esta tarea, porque *engrandece* nuestra sensibilidad humana y contrarresta así el proceso de empequeñecimiento y de rebajamiento de la vida que aceleró la modernidad europea dominante. Sin negar, pues,

esta dimensión de la historia, que es en definitiva la que hace razonable la esperanza en nosotros mismos, insistimos, sin embargo, en el sentido de las tres preguntas que acabamos de formular. No son un recurso retórico. Son indicadores de una triple indigencia que, a nuestro modo de ver, hay que procurar remediar, si es que realmente deseamos estar a la altura de esta tarea y de asumirla como un compromiso en el que el "todo" que está en juego es todavía inmensamente mayor que lo que nosotros sabemos nombrar como "nuestro" todo.

Es, en primer lugar, la indigencia de un pensar que se queda perplejo ante esta tarea, es decir, que no sabe qué pensar ni qué decir de la misma, porque ante esta tarea queda *aturdido*. Pero la indigencia que se muestra en este *aturdimiento* del pensar ¿no será señal de que el pensar mismo ha perdido el sentido de *su* tarea? Pues ¿cómo es posible que el pensar no sepa qué pensar ante una tarea que le pide búsqueda de sentido? Esto es posible sólo si el pensar ha olvidado qué significa pensar. Ésta es nuestra hipótesis. Y, como veremos más adelante, la indigencia del pensar a la que nos referimos es resultado de un proceso histórico que ha llevado a que el pensar no "piense". Remediar esto requiere, pues, intentar responder a la pregunta de cómo hacer para que nuestro pensar "recobre el conocimiento", el sentido.[1]

En segundo lugar, se trata de una indigencia ontológico-existencial que paradójicamente proviene de las *comodidades* con que nos *acomoda* en el mundo la llamada civilización científica o técnica, pues con ello reducimos nuestras relaciones en un nivel de instrumentalidad funcional que crea el espejismo de que todo es asunto de mejoramiento de las *comodidades*, es decir, de perfeccionar el funcionamiento de la máquina. Así, cerramos el horizonte a cuya luz puede reconocerse la necesidad urgente de restituir los vínculos originales, aunque sea al precio del *acomodamiento* en las funciones del sistema.

Y en tercer lugar es una indigencia ético-espiritual que, como consecuencia de la anterior, nos impide responder con el comportamiento adecuado. Nuestro *acomodado* ser no está ni preparado ni dispuesto para lo que pide esta tarea de nosotros. A más tardar desde Platón, se sabe en Occidente que el comportamiento, la acción humana, es una expresión de la manera en que el ser humano es y se comprende,[2] y si este principio —que en la tradición escolástica se condensó en el famoso lema de "*operari sequitur esse*"— es cierto, ¿cómo esperar que seres humanos que son y se comprenden desde los parámetros de la civilización científico-técnico puedan actuar de otra manera?

Por esta situación de indigencia en la que está *acomodada* hoy nuestra condición humana y que, como veremos, tiene mucho que ver con que ese

[1] *Cfr*. Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1964.
[2] *Cfr*. Platón, *Cármides*, en *Obras completas*, Gredos, Madrid, 1960, pp. 274 y *ss*.

acomodamiento es precisamente de base científico-técnica, creemos que la tarea a la cual se nos quiere animar con este simposio, debe comenzar por un acto de *recapacitación* del pensar; un acto por el que el pensar se detenga en su actividad de reflexionar sobre cosas para recogerse y analizar qué significa pensar. A este acto lo llamamos "meditación" y creemos que es necesario empezar por él, porque, como decíamos, el pensar ya no piensa. Está atrapado en un engranaje de producción instrumental de saberes que en nombre del desarrollo y del progreso lo obliga a entenderse en términos de una función del sistema epistemológico sancionado por la civilización científico-técnica. Y para "recobrar el sentido" necesita precisamente meditar.

Para el tema que nos ocupa, proponemos reflexionar sobre la ciencia con un pensar meditativo que recobra el sentido y, percatándose del significado de su tarea ante la ciencia, toma conciencia de que debe ir más allá de la crítica.[3] No basta censurar o poner de manifiesto desviaciones en el uso de la ciencia, sino que debe sobrepasarse este horizonte poniendo a la ciencia en su lugar.

Sin embargo, saber qué lugar le corresponde implica conocer qué sentido tienen el conocimiento humano y su actividad cognitiva en general, dentro del desarrollo de la vida, es decir, saber qué nos corresponde ser, cómo y dónde nos corresponde estar. Saber nuestro lugar y el sentido en él es, pues, necesario para decidir qué lugar debe ocupar la ciencia en la vida humana. Pero el pensar "aturdido" por el impresionante progreso de la ciencia necesita meditar para poder saber este otro saber sobre el sentido de su tarea.

He aquí un resumen de las ideas de fondo, en razón de las cuales proponemos no simplemente un pensar la ciencia, sino justamente hacer de ella un objeto de meditación del pensar.

¿De qué ciencia hablamos?

Por lo que llevamos dicho, se comprende que nos estamos refiriendo a la llamada "ciencia moderna". Con todo, nos parece conveniente aclarar que con este título, a pesar de todas las continuidades que se quieran establecer para

[3] La bibliografía sobre este punto, incluyendo la crítica a la racionalidad científica como método y horizonte de conocimiento, es inmensa y, en parte, también muy conocida. Por ello, nos limitamos a mencionar unos pocos títulos que nos parecen especialmente significativos: Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, 1965; Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg, 1978; Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954; José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, en *Obras completas*, tomo V, Madrid, 1983; Jacques Ellul, *Le Systèm Technicien*, París, 1977; Carl Friedrich von Weizäcker, *Der Garten des Menschlichen*, München, 1977; y Émile Bréhier, *Ciencia y humanismo*, Murcia, 1958.

salvar un cierto hilo conductor o "una lógica científica" en la historia de la ciencia, entendemos un fenómeno cultural específico que poco se relaciona con la *episteme* de la antigüedad griega clásica y con la doctrina o *scientia* de la Edad Media cristiana, las cuales la entienden como un saber *de* y *desde* principios fundamentales evidentes por sí mismos y cuyo conocimiento asegura a dicho saber la *correspondencia* con lo verdadero e inmutable, necesario y universal.[4] Y, por ser transmisora de un saber semejante, se considera además en esta concepción clásica que la ciencia es un elemento indispensable para la verdadera *formación* del ser humano, como se ve todavía en los representantes del idealismo alemán y en Wilhelm von Humboldt.[5]

Pero, como decíamos, la ciencia moderna rompe de manera radical con esa concepción al abandonar, debido al giro epistemológico del nominalismo, el principio central de la ciencia clásica que dice "*scientia non est singularium*", aplicándose precisamente al estudio de fenómenos concretos, experimentables y medibles. Éste es el giro que suele unirse con razón a los nombres de Copérnico (1473-1543), Galileo (1571-1642) y Kepler (1571-1630) para marcar el inicio de una nueva idea de la ciencia, es decir, el inicio de la ciencia (moderna) que sustituye la *inteligencia* de los principios por la *investigación,* basada en la observación y la experiencia de sectores determinados de la realidad.

Pero acaso lo decisivo para la configuración de la "nueva ciencia" no sea esta opción por el método experimental y analítico, sino el hacer de ella el instrumento por excelencia para posibilitar, consolidar y extender el dominio del ser humano sobre la naturaleza. Es así como, en el marco del nacimiento de la modernidad y de la formación económica del capitalismo, la ciencia (moderna) puede sustituir la idea del orden cósmico por una concepción mecánica del mundo en la que se refleja justamente la voluntad de señorío humano sobre la naturaleza. Desde este momento, la ciencia será un factor sistémico en la empresa del apoderamiento y del control del mundo por parte de una humanidad, cuya autoconciencia de señorío es incompatible con la "tolerancia" del misterio y de lo sagrado en el mundo. Por ello, la autoafirmación de esta conciencia de señorío es proporcional con la positivización de la ciencia. El señorío humano no necesita una

[4] Como autores paradigmáticos, recordemos aquí a Aristóteles (*cfr.*, por ejemplo, su explicación en *Ética a Nicómaco*, libro VI) y a Santo Tomás (*cfr.*, por ejemplo, su *Summa Theologica*, q. 1 a. 1-2).

[5] Desde Kant a Krause, se ve esta concepción en las obras fundamentales de los representantes del idealismo alemán, que son, en ese sentido, obras en las que la ciencia se comprende como un capítulo en el camino de la "perfectibilidad" del espíritu humano. Sobre Humboldt, *vid.* Eduard Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlín, 1928.

ciencia reflexiva, sino, por el contrario, una ciencia positivizada que cierre los espacios abiertos de reflexión con el "saber hacer" del técnico.

Pero no es necesario seguir abundando en esta caracterización, pues es un desarrollo conocido y documentado desde muy diversas perspectivas, como muestran, entre otros, los análisis de Edmund Husserl, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas o Raimon Panikkar.[6]

Sin embargo, es importante complementar lo dicho con el dato de que esa positivización de la ciencia mucho tiene que ver con un rasgo distintivo, en gran medida, de la ciencia moderna, a saber, que es una ciencia cuya producción de "saber hacer" la convierte en una fuerza productiva de primer rango. Ello, a su vez, es el horizonte a cuya luz hay que explicar su significado tan decisivo para todas nuestras "comodidades". Esta ciencia, como señaló Mario Bunge hace ya mucho tiempo, se ha convertido "en el núcleo de la cultura moderna".[7]

Si este diagnóstico resulta correcto —y todo parece indicar que lo es—, la ciencia de la que hablamos no constituye, pues, una manifestación marginal de nuestra cultura. Es cierto que se trata de un fenómeno cultural, generado históricamente, pero con la peculiaridad de haberse convertido en el corazón mismo de la cultura en que crece. La ciencia es *definitiva* para la cultura mundial en que hoy se mueve el ser humano, porque ha decidido el carácter de esa cultura y con ello las pautas normativas en que nos orientamos como sociedad mundial.

Sobre el trasfondo de estas breves aclaraciones, cuya intención ha sido sólo recordar la centralidad peculiar de la ciencia moderna para nosotros hoy, tratemos ahora de ver qué nos puede significar meditar sobre ella.

Para una meditación de la ciencia

Son conocidos los análisis de Max Weber sobre las consecuencias "modernizantes" que ha tenido la planetarización de la racionalidad científico-técnica occidental para la organización de la vida social y política de la humanidad en los últimos siglos.[8] También son conocidos los análisis que, siguiendo en gran parte el horizonte explicativo abierto por Weber, hace

[6] *Cfr*. Edmundo Husserl, *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, La Haya, 1962. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, 1968. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/M, 1976. Raimon Panikkar, "L'émancipación de la tecnologie", en *Interculture,* núm. 85, 1984, pp. 22-37; *Paz y desarme cultural*, Santander, 1993; "La dialéctica de la razón armada", en *Concordia* núm. 9, 1986.

[7] Mario Bunge, *La ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires, 1966, p. 126.

[8] *Cfr*. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln, 1964; y *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, 1988.

Jürgen Habermas con la intención de ilustrar que este proceso de racionalización científico-tecnológica, nuclear en las sociedades industrializadas, genera un profundo desacoplamiento entre los sistemas de las funciones sociales y el mundo real de la vida del diario que conduce en el fondo a la colonización de este último.[9]

Estos análisis, como tantos otros que van en esa línea,[10] son, en efecto, discutibles en muchos de sus aspectos; pero lo que sí nos parece seguro en ellos —y por ello tomamos aquí su perspectiva de fondo para enmarcar nuestra propuesta de meditación de la ciencia— es que nos ayudan a comprender uno de los problemas fundamentales que la ciencia plantea a la humanidad. Nos referimos al poder y a la autoridad que tiene hoy la ciencia; poder y autoridad considerados tan "naturales" que apenas si se cuestiona la legitimidad con que impone sus criterios en los más diversos ámbitos de la sociedad e invade los mundos de la vida.

Tomemos, pues, esta situación de colonización como punto de partida para nuestra meditación. Pero observemos que esto nos obliga a pensar primero, como se desprende de lo ya dicho sobre las tres preguntas formuladas al principio, en qué situación nos encontramos nosotros mismos para pensar la ciencia. Pues, debido a la fuerza del monopolio cognitivo que detenta hoy la ciencia como fuente exclusiva de conocimientos válidos y reconocidos como tales, hay buenas razones para suponer que la ciencia no sólo coloniza nuestros mundos de vida social y cotidiana, sino también la relación con nosotros mismos y, con ello, nuestros "mundos interiores", si se permite llamarles así. Preguntemos, entonces, si estamos todavía en el nivel de lo que llamamos antes el "pensar aturdido", que sería sin duda una señal clara de que la colonización de la ciencia también ha llegado hasta nuestra propia manera de pensar.

Empezar la meditación por esta pregunta es un recurso *metódico* para discernir el lugar cognitivo donde realmente está nuestro pensar, es decir, discernir la situación en que *pensativamente* estamos cuando decimos que pensamos, para saber, en este caso concreto, en qué condiciones estamos para pensar la ciencia. Debemos empezar, pues, por tratar de determinar en qué medida la ciencia informa las condiciones desde las que pensamos, entendiendo evidentemente que esa influencia se da también de manera negativa o indirecta, como mostrarían, por ejemplo, los complejos que se tienen frente a la ciencia en las llamadas humanidades o las consecuentes luchas por el reconocimiento científico.

---

[9] *Cfr*. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt /M, 1988.

[10] *Vid.*, por ejemplo, Helmut Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, Hamburg, 1961; y Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Frankfurt /M, 2007.

Meditar la ciencia requiere, por tanto, recuperar no solamente la capacidad crítica, sino también la libertad del pensamiento frente a la ciencia, pues sólo así podría pensarse desde fuera del paradigma cognitivo que ha impuesto. Y de ello precisamente se trata, porque ¿cómo se podría poner la ciencia en su lugar si seguimos pensándola según los criterios de su paradigma?

Sin embargo, debemos aclarar que la recuperación de la libertad del pensamiento frente a la ciencia no quiere decir desentenderse de ella ni negarla, como tampoco significa querer afirmar de otra manera la independencia del pensamiento humano. Más bien, quiere decir recuperación de los vínculos fundantes con la naturaleza, con el otro, con lo sagrado, lo divino, etcétera, que el reduccionismo de la ciencia positivizada ha expulsado de las zonas de experiencia del pensar. Por esta libertad, el pensamiento no gana "independencia", sino vinculación, arraigo en un orden que la ciencia redujo a "estructuras" y "funciones". Mas por eso mismo, por esta recuperación de los vínculos, puede pensar la ciencia de otra manera, esto es, ocuparse de su significado en un orden que ya no es simple reproducción de las leyes de la investigación científica, sino que, por el contrario, se revela como el orden que ordena (en el doble sentido de mandar y poner en concierto) el conocimiento humano.

Así, desde esta libertad o apertura de horizontes que da la recuperación de los vínculos fundantes del ser humano, el pensar puede meditar la ciencia con intención, como decíamos, de ir más allá de la crítica de sus reduccionismos y de sus consecuencias sociales y ecológicas, para *reordenarla* desde sus principios. O sea, una meditación de la ciencia, sin menospreciar las consecuencias que produce la maquinaria científica de una sociedad científico-tecnológica, se concentra en los principios con que la ciencia ha querido suplantar o compensar la pérdida de seguridad y de serenidad que el tránsito del orden cósmico clásico al "constructivismo" moderno significó en Europa. En resumen, se trataría de meditar sobre el sentido de estos principios:

- *Principio epistemológico*. Priorizar —supuesta la dualidad sujeto-objeto de conocimiento— el método del *logos* "investigador" para el que la búsqueda del sentido se disuelve en la explicación de las leyes a que obedece la "construcción arquitectónica de la realidad".
- *Principio "cosmológico"*. Puesta en marcha de una visión "mecánica" de la naturaleza, es decir, desnaturalización de la ciencia.
- *Principio antropológico*. Afirmación —como consecuencia de los dos anteriores— de un humanismo antropocéntrico que redefine el puesto del ser humano en el cosmos y que prioriza el apoderamiento como línea de humanización.

- *Principio de independencia cultural.* El saber científico no está determinado por factores sociales ni culturales y, por eso, se desarrolla como un conocimiento objetivo de validez universal. De donde se sigue:
- *Principio de la despersonalización.* El conocimiento científico se produce con independencia del trasfondo biográfico (deseos, intereses, sueños, miedos, etc.), de las personas implicadas en el proceso de investigación (un proceso institucionalizado e independiente de la corporalidad humana). Por eso, podría hablarse aquí también de principio de la descorporalización[11] de la ciencia, que sería la otra cara de la desnaturalización.
- *Principio del progresismo*. Aplicación metódica y sistemática de la investigación en el sentido de una lucha abierta contra todo límite.

La meditación sobre el sentido de estos principios, pero también sobre las consecuencias sociales, ecológicas, antropológicas y religiosas que ha tenido el desarrollo de una ciencia afincada en principios semejantes, nos llevaría a comprender, a nuestro modo de ver, que la reconstrucción de los vínculos entre naturaleza, ciencia y religión a la que quiere contribuir este simposio es imposible si no se cambian los principios de la ciencia moderna en su aparato dominante, pues son precisamente la expansión sistemática y la aplicación rigurosa de tales principios los que han roto el ordenamiento natural y sus vínculos de reciprocidad.

Mas ¿puede la ciencia cambiar sus principios? Sí puede, aunque el precio de ese cambio es el de una refundamentación holística, intercultural e interreligiosa de la ciencia. Aquí es importante, es más, indispensable, el diálogo abierto entre las diferentes culturas del saber de la humanidad, pues la refundamentación requerida supone abrirse a otros principios y a otros fines para recuperar la pluralidad de fundamentos que "reubica" el edificio de la ciencia moderna.

Refundar la ciencia es, pues, el desafío de recolocarla en el tejido de los vínculos de reciprocidad que nos recuerdan las memorias culturales y religiosas de la humanidad. Es, como decíamos, "ponerla en su lugar" para que deje de ser la fuerza que finaliza toda capacidad cognitiva humana. Dicho de otra manera, es replantear el problema del *ideal* del conocimiento científico.

Este problema no es, sin embargo, una cuestión sólo epistemológica. Acaso es ante todo una cuestión ético-política, pues todo parece indicar que la ciencia que hace y que financia una sociedad (o determinados grupos de poder) depende en gran medida de la forma en que se haya respon-

[11] *Cfr*. Arnold Gehlen, *Technik im technischen Zeitalter*, Frankfurt /M, 1965.

dido a la pregunta de qué queremos ser y de cómo queremos estar en el mundo.

Por esta razón —y lógicamente por las alteraciones que ha provocado la ciencia moderna en nuestra relación con nosotros mismos—, una meditación (filosófica) sobre la ciencia no debería escatimar considerar la cuestión sobre si la forma en que somos es una forma que, por aceptar su conformación por los vínculos fundantes de la existencia viviente, vive en conformidad y en paz con el ordenamiento de los vínculos; o si, por el contrario, es una forma en continua insatisfacción que nunca se conforma y hace de su vida un obstinado proceso de "consumir" la vida.

Responder a esta pregunta nos parece decisivo para nuestras posibilidades de refundar la ciencia y de reordenarla de acuerdo con fines nuevos.

II. *DOSSIER*

ROSTROS DE ALTERIDAD. FIGURAS DE LO FEMENINO EN GRECIA ANTIGUA

Leticia Flores Farfán*

Resumen: En este artículo da cuenta de la diferenciación de los papeles masculino y femenino por medio del análisis de las características definitorias de algunas de las figuras femeninas más relevantes en el imaginario griego antiguo.

Abstract: In this article the author exposes the radical differentiation of man and women roles analyzing the characteristics that define them in some of the most relevant feminine figures of the antique Greek imaginary.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Imaginario, masculino.

Key words
Imaginary, masculine.

Masculino/femenino es una de las más potentes dicotomías del vocabulario griego de la alteridad. Lo que es propio de hombres, lo que es asunto sólo de mujeres es narrado en infinidad de relatos y representado en un sinfín de escenas en vasijas y paredes que conforman el espacio habitual de los griegos antiguos. La custodia y vigilancia de acatamiento de lo que el imaginario pone en juego recae en diversos actores sociales y en distintas instituciones culturales y políticas. No es poco conocido que Homero, los homéridas, Hesíodo y todos los poetas de la antigüedad fueron considerados "maestros de verdad", es decir, guardianes del saber tradicional, custodios de una memoria colectiva que se mantiene viva gracias a su constante repetición y ritualización en cada uno de los banquetes, ceremoniales o fiestas en donde la comunidad ratifica y valida sus valores y creencias.[1] En el contexto del *symposium* de la época clásica, por ejemplo, los participantes utilizaban unos vasos usualmente de dos caras (figura 1) o los llamados *rhyton* con figuras de animales (figura 2), los cuales posibilitaban que los bebedores tuvieran frente a sí una gama amplia de "otredad" que les permitía confrontar esos mundos con el del modelo cívico, es decir, con el que ellos se identificaban. Los artesanos y pintores griegos lograban que los ciudadanos reafirmaran su identidad por medio del contraste de su imagen con la de los "otros" representados en los vasos, compañeros exóticos como pigmeos, sátiros, dioses, animales, esclavos negros, mujeres. En un importante estudio acerca de la imagen ateniense de los extranjeros, François Lissarrague señala que estas representaciones encuentran su soporte imaginario en una afirmación atribuida de modo indistinto a Tales y a Sócrates: "He said […] that he was grateful to fate for three reasons: first, for being a man and not an animal; second, a man and not a woman, and third, a Greek and not a barbarian".[2] Esta afirmación muestra que existía

[1] Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica* [pref. de Pierre Vidal-Naquet; trad. de Juan José Herrera], Madrid, Taurus, 1981.

[2] "El dijo […] que estaba agradecido con el destino por tres razones: primero, por ser un hombre y no un animal; segundo, un varón y no una mujer, y tercero, un griego y no un bárbaro." François Lissarrague, "The Athenian Image of the Foreigner", en Thomas Harrison [ed.], *Greeks and Barbarians*, Nueva York, Routledge, 2002, p. 110. La traducción es mía.



Figura 1. Cabeza de mujer y cabeza de etíope con la inscripción "kalós". Aríbalo janiforme de figuras rojas. C. 520-510 a.C., Grecia.



Figura 2. Ritón en forma de cabeza de asno, con representación de Dionisios y una ménade. C. 440-430 a.C., Atenas.

una jerarquía antropológica muy clara en donde los animales, las mujeres y los bárbaros, en ese orden, constituían los reflejos especulares negativos de la identidad de un hombre griego y ciudadano.

Poetas, pintores, historiadores y filósofos son testigos y guardianes de las fronteras que la cultura griega construyó entre varones y mujeres. Y nadie mejor para iniciar este recorrido que Homero. Las palabras que Héctor dirige a Andrómaca en el canto VI de *Ilíada* dibujan con precisión el mapa de otredad que la cartografía de los sexos impone (figura 3):

> Mas ve a casa y ocúpate de tus labores,
> el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas
> aplicarse a la faena. Del combate se cuidarán los hombres
> todos los que en Ilio han nacido y yo, sobre todo.[3]

Héctor deja claro a Andrómaca que su lugar es la casa, su trabajo es doméstico y que nada masculino, tal como la guerra, son temas de su preocupación y ocupación. En aquellas sociedades en donde la guerra se conforma como uno de los quehaceres fundamentales de la vida cívica, la muerte heroica y la gloria imperecedera que ella implica conforman el sentido de existencia de los ciudadanos, porque, como afirma Vernant:[4]

> Uno está más allá de la muerte cuando la busca en lugar de padecerla, cuando pone en constante peligro una vida que de esta manera adquiere valor ejemplar, y que será loada por los hombres como modelo de "gloria imperecedera". Lo que el héroe pierde en honores recibidos en vida se centuplica cuando renuncia a vivir durante muchos años y elige una muerte a edad temprana, en virtud de esa gloria con la que estará aureolada por los tiempos de los tiempos su figura, una vez difunto. En un tipo de cultura como la de la Grecia arcaica, en donde cada individuo existe en función de otro, por la mirada y en relación a los ojos de otro donde los cimientos de la personalidad están tanto más sólidamente establecidos cuanto más lejos se extiende su reputación, la verdadera muerte es el olvido, el silencio, la oscura indignidad y la ausencia de renombre.

Para una cultura del honor y la vergüenza, nada hay más significativo que morir en defensa de la patria y permanecer presente en la memoria de los vivos por la fama inmortal adquirida. Tanto Héctor[5] como Aquiles[6]

[3] *Ilíada*, VI, 490-493.

[4] Jean-Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en Grecia antigua*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2001, p. 56.

[5] *Ilíada*, VII, 80 y *ss*.

[6] *Ilíada*, I, 352-353.

desean adquirir el honor y la gloria imperecedera que una vida heroica confiere más que aspirar a vivir hasta volverse viejo y morir por enfermedad o desgaste. Vale más una vida corta, morir joven, que vivir una larga vida sin gloria alguna. Cuando la muerte hace su aparición ante un hombre sin gloria, se lleva con ella al Hades "cabezas privadas de ardor vital, caras sin rostro, sin identidad".[7] El cadáver de un guerrero, por su parte, conserva la hermosura y su valor. Príamo afirma: "Al joven guerrero muerto por el enemigo, desgarrado por el agudo bronce, todo le sienta bien; incluso muerto, todo lo que de él aparece es bello".[8] Quien muere combatiendo, quien cae abatido en batalla accede a una bella muerte. Por ello, Héctor responde a los temores de Andrómaca recordándole que el destino de un hombre libre es combatir sin descanso en primera fila y hasta la victoria o muerte:

> También a mí me preocupa todo eso, mujer; pero tremenda
> vergüenza me dan los troyanos y troyanas, de rozagantes mantos,
> si como un cobarde trato de escabullirme lejos del combate.
> También me lo impide el ánimo, pues he aprendido a ser valiente
> en todo momento y a luchar entre los primeros troyanos,
> tratando de ganar gran gloria para mi padre y para mí mismo.[9]

Y por esta convicción de su destino, por la aceptación clara que los dioses han establecido para hombres y mujeres diferentes tareas en la vida, Héctor concluye su conversación con Andrómaca recordándole que se va a la guerra para conseguir renombre o para otorgar a otro la posibilidad de una fama inmortal.

Las mujeres, por su parte, no ignoran que sólo con el acatamiento cabal de sus funciones como esposas y madres podrán granjearse el respeto y el honor entre los vivos. Los epitafios dedicados a las mujeres por sus esposos o hijos siempre serán el reconocimiento privado o el elogio íntimo de un hombre hacia aquella que en vida supo cumplir con sus deberes de esposa y madre. Una buena mujer muere en su lecho; un hombre, en batalla. El marido canta la gloria de una mujer; el Estado honra la muerte viril de sus guerreros.

Una mujer también puede alcanzar la fama inmortal por su belleza. Las mujeres tienen, entonces, que cuidar cómo se ven, cómo se visten,

[7] Jean-Pierre Vernant, "Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente", en M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi [eds.], *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 30 y *ss*.

[8] *Ilíada,* XXII, 71-73.

[9] *Ilíada,* VI, 440-446.



Figura 3. Lecito atribuido al pintor Amasis. Terracota de figuras negras. C. 550-530 a.C. Atenas.



Figura 4. Detalle de crátera: Menelao intenta golpear a Helena; golpeado por su belleza, tira las armas. Un Eros alado y Afrodita observan la escena. C. 450-440 a.C., Egnazia.

porque esto les permite conquistar la admiración de los otros.[10] Homero afirma que la hermosura de una mujer puede hacerla aparecer como una diosa. Y si es tan bella como Helena, todo le puede ser perdonado (figura 4), como no dudó en mostrar Gorgias en su *Encomio a Helena*. Cuando los viejos troyanos estaban sentados en las puertas de Esceas mirando la batalla y la vieron venir, exclamaron:

> No es extraño que troyanos y aqueos, de buenas grebas,
> por una mujer tal estén padeciendo duraderos dolores:
> tremendo es su parecido con las inmortales diosas al mirarla.[11]

No hay que olvidar, sin embargo, que los troyanos pidieron que "aun siendo tal como es, que regrese en las naves / y no deje futura calamidad para nosotros y nuestros hijos". Y si esto es así, se debe a que desde su nacimiento la mujer es una calamidad, calamidad ambigua como bien señaló Eva Cantarella,[12] pero calamidad al fin.

Hesíodo[13] cuenta que hubo un tiempo en que dioses y hombres mortales vivían juntos, se sentaban en la misma mesa y compartían el alimento en banquetes comunes. Llegó, empero, el momento en que sus destinos debían bifurcarse. La separación tuvo lugar en Mecona, fértil llanura que evoca el esplendor de la edad de oro. Ahí se hallaban dioses y hombres tratando de llegar a un acuerdo cuando Prometeo, el titán rebelde, intentó por medio de una artimaña perjudicar a los dioses en favor de los hombres, en lo que se conoce como el primer reparto sacrificial. El ardid se consumó. Pero la raza de los hombres no salió plenamente victoriosa, porque al alimentarse con una comida perecedera se convirtieron ellos mismos en "vientres"[14] con un hambre sin fin, sometidos a la fatiga, el envejecimiento y la muerte. A pesar de que no hubo en realidad victoria humana y de que Zeus no cayó de verdad en el engaño, hizo pagar a los hombres el fraude cometido por Prometeo para favorecerlos y les ocultó el fuego divino que permitiría cocer la carne obtenida en el reparto. Pero una vez más Prometeo toma partido por los hombres y roba el fuego divino provocando la cólera de Zeus quien dará a los hombres, a cambio del divino elemento, "un mal que lo tendrán por alegría, mientras abracen su propia desgracia".[15] Este mal lleva el nombre de "mujer".

[10] *Odisea,* VI, 25-30.

[11] *Ilíada,* 3, 156-158.

[12] Eva Cantarella, *Pandora's Daughters. The Role & Status of Women in Greece & Roman Antiquity* [trad. de Maureen B. Fant], Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993.

[13] *Teogonía,* 535-616; *Los trabajos y los días*, 42-105. En adelante, *TD.*

[14] *Teogonía*, 26.

[15] *TD,* 57-58.

Pandora[16] es un regalo envenenado, una alteridad apetecible y detestable, una calamidad ambigua. Dadora de bienes y males, dádiva de los dioses, Pandora —"semejante a las diosas inmortales"— fue dotada por Afrodita de encanto y del "deseo que hace sufrir y de todas las inquietudes que paralizan los miembros", y por Hermes de la "impudicia y un carácter astuto".[17] Es la primera de la raza de las mujeres, raza maldita, terrible calamidad instalada entre los hombres mortales; al hacer su aparición provoca que ellos ya no sean designados como *anthropoi*, sino como *ándres*, varones viriles que a partir de ahora constituirán una de las dos mitades de la humanidad.[18] Siendo sólo una mitad, los varones no podrán resistirse, por más que luchen, a los encantos femeninos, porque sin las mujeres no podrán procrear hijos que continúen su estirpe. Cuando Epimeteo, desoyendo el consejo de Prometeo, acepta a Pandora como un regalo dado por Zeus, abre la puerta para que todos los males se instalen entre los hombres; la enfermedad y la muerte harán aparición en el mundo humano en el momento en que Pandora abre la caja prohibida. Y como si fuera poco, Zeus da a los hombres un segundo mal: el matrimonio.[19] Este castigo, sin embargo, permite otorgar a la esfera femenina sentido: la mujer conjura su condición de "regalo envenenado" cuando se la inscribe en el papel de esposa y madre, que toda buena mujer deberá cumplir para bien de la ciudad.

La fundación mítica de la ontología femenina puede rastrearse también en *Odisea*, donde Homero exalta a toda mujer cuya vida gire alrededor de las labores domésticas y de la obediencia que deben guardar hacia los varones, ya sea el padre, el esposo o el hijo. Homero nos relata cómo la discreta Penélope obedece a su hijo Telémaco, quien le manda atender las labores de su sexo,[20] en el mismo espíritu que la escena de Héctor con Andrómaca, antes de que aquél saliera hacia el combate. Penélope es el arquetipo de la buena mujer, de la abnegada esposa y madre; es la imagen misma de las virtudes femeninas: obediencia, recato, pudor y fidelidad. Y aun así, Ulises no descubre su verdadera identidad a Penélope, sino hasta después de llevar a cabo su venganza. ¿A qué se debe la desconfianza? La sombra de Agamenón en el Hades había aconsejado a Ulises: "A escondidas y no al descubierto dirige a tu patria el bajel: no es posible de hoy más confiar en mujeres".[21] Y si bien la desconfianza de Agamenón es justificada —pues

[16] *Cfr. Teogonía,* 535-615 y *TD*, 40-105.

[17] *TD,* 65-69.

[18] *Cfr*. J. P. Vernant, "I. Prometeo", en Yves Bonnefoy [dir.], *Diccionario de las mitologías. Volumen II Grecia*, Barcelona, Referencias/Destino, 1996, pp. 189-194.

[19] *Teogonía*. 600-610.

[20] *Odisea,* XXI, 350-353.

[21] *Odisea*, XI, 355-356.

fue Clitemnestra quien lo asesinó—, no pareciera haber razón alguna para dudar de Penélope más que la de ser una mujer, es decir, alguien que actúa con base en sus emociones y que, como todo niño menor de edad, requiere de la guía de la razón masculina para conducir sus acciones de manera correcta. Si Penélope hubiera contraído nupcias con alguno de los pretendientes, los bienes de Ulises —y, por tanto, la herencia de Telémaco— se perderían, pues ella, como lo haría toda buena esposa, entregaría al nuevo matrimonio todos los bienes del anterior y se olvidaría del marido desaparecido y de los hijos que engendró con él. Por ello, tal como destaca Eva Cantarella,[22] cuando Telémaco está en Esparta, Atenea se le aparece y le aconseja que regrese a casa de inmediato, porque ya todos presionan a Penélope para que elija marido. La razón para que se apresure no es tanto el auxiliar a su madre como cuidar sus bienes. Dice Atenea:

> No está bien, ¡oh, Telémaco!, andar así errante tan lejos
> de tu casa dejando allí bienes y, a más, a esos hombres
> de tan gran arrogancia que habrán de comértelo todo
> repartiendo tu hacienda. Perdido será este viaje;
> dale prisa sin más a ese gran luchador Menelao
> a que ayude tu vuelta al hogar con tu madre sin tacha.
> Ya su padre y hermanos la están impeliendo a que case
> con Eurímaco; es éste el que da mayor don entre aquellos
> pretendientes y aumenta sin duelo su oferta por ella.
> Mira bien, no se lleve en tu ausencia lo tuyo; bien sabes
> cómo alienta y discurre mujer en el fondo del pecho;
> busca siempre que medre la casa de aquel que la toma
> por esposa. Olvidando del todo al antiguo marido
> que murió, nada quiere saber de los hijos primeros.[23]

Como la mujer está destinada al matrimonio, lo pone por encima de todo. Y allí radica su peligrosidad, en sus excesos, en su actuar descontrolado y sin mesura. No tiene sentido alguno de la proporción. Una buena mujer debe reservar su espacio de acción al ámbito doméstico y debe orientarlo hacia el cabal cumplimiento de su función de esposa-madre.[24] Ser una buena esposa es obedecer sin discusión lo que manda el marido so pena de recibir un castigo. Para muestra de ello baste citar las palabras que Zeus le dirige a Hera cuando ella, altiva y suspicaz, le cuestiona sobre su conversación con Tetis:

[22] E. Cantarella, "Origins of Western Misogyny", en *op. cit.*, pp. 24-37.

[23] *Odisea*, XV, 19-26.

[24] *Vid.* Sarah B. Pomeroy, "Private life in classical athens", en Sarah B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, Nueva York, Schocken Books, 1995, pp. 79-84.

> ¡Desdichada! Siempre sospechas y no logro sustraerme a ti.
> Nada, empero, podrás conseguir, sino de mi ánimo
> estar más apartada. Y eso para ti aún más estremecedor será.
> Si eso es así, es porque así me va a ser caro.
> Mas siéntate en silencio y acata mi palabra,
> no sea que ni todos los dioses del Olimpo puedan socorrerte
> cuando yo me acerque y te ponga encima mis inaferrables manos.[25]

Una buena mujer guarda silencio. Y así lo asume en esa escena Hera quien, según nos dice Homero, sintió miedo, guardó silencio y doblegó su corazón.

El recato y la moderación deben ser las virtudes que guíen el actuar femenino tanto en el interior de la casa como en la esfera pública. Por ello, cuando la mujer sale del espacio privado para la lamentación fúnebre, la ciudad debe cuidar que sus expresiones de duelo no contaminen el espacio público habitado por los varones. En la legislación del siglo VI, según relata Plutarco, Solón estableció una reglamentación muy precisa en cuanto a los rituales de duelo para contener a toda costa el desorden y los excesos de las mujeres en los lamentos fúnebres. Dice Plutarco respecto de las reformas de Solón:

> Dedicó asimismo a las salidas de las mujeres, a los duelos y a las fiestas una ley que suprimía la falta de decoro y el desenfreno. Prohibió que la mujer saliera con más de tres mantos, llevando comida o bebida por valor superior a un óbolo o a una vara de más de un codo y que viajara de noche, salvo conducida en un carro y con una antorcha por delante.
>
> Puso coto a las heridas que se producían al golpearse, a los lamentos fingidos y a la costumbre de llorar a otro en los entierros de personas ajenas. Y prohibió el sacrificio de un buey, enterrar con el cadáver más de tres mantos y visitar las tumbas de extraños, salvo en el entierro.
>
> De estas prohibiciones, la mayoría todavía están vigentes en nuestras leyes. En éstas se añade que por los ginecónomos sean castigados los que hagan tales cosas, por entregarse a las aflicciones y desatinos de los duelos, indignos de hombres y propios de mujeres. [26]

Las manifestaciones de duelo deben quedar contenidas en los márgenes permitidos por las instituciones políticas. Luto y encierro. Duelo y silencio. Ésta es la relación que debe orientar la conducta de una mujer que ha perdido a un ser querido; así es como el mensajero interpreta en *Antígona* la salida silenciosa de Eurídice al anunciarse la muerte de Hemón: "Alimento esperanzas de que, enterada de las penas de su hijo, rechace los

[25] *Ilíada*, I, 560-567.

[26] Plutarco, *Vidas paralelas* II, 21, 5-7.

lamentos ante la ciudad, y en cambio, bajo su techo, en el interior a sus sirvientas ordene gemir su duelo. Pues no está tan privada de juicio como para cometer una falta".[27]

Una buena mujer sabe que su función en la ciudad es dar a luz legítimos herederos de familia que puedan pertenecer al cuerpo de ciudadanos. La maternidad tiene así rango de actividad cívica y, por ello, se ordena a las madres que han perdido hijos en combate que no se lamenten y que lleven la desgracia en silencio. Pero, ¿qué sucede cuando una madre llora el asesinato de un hijo, como cuando a Clitemnestra se le arrebata "la niña de sus entrañas" para ser inmolada[28] y que no encuentran en el ámbito institucional algún camino para clamar justicia ni para dar sentido a la muerte acontecida? Las madres son terriblemente madres; madres antes que mujeres; madres antes que hijas de ciudadanos. Para una madre, el vínculo afectivo pesa más que los lazos sociales. Cuando el dolor se vuelve desafío, aparece en escena esa memoria-cólera a la que los griegos denominaban *mênis*. Hécuba, paradigma de la madre en duelo que ha sufrido en todo su ser la muerte de Héctor y de Políxena, se dispone para la venganza ante el cadáver mutilado de Polidoro. La troyana le pide ayuda a Agamenón para castigar por justicia a quienes atentaron contra la ley de hospitalidad; Agamenón se rehúsa y entonces Hécuba, aliada con la raza de las mujeres, solidaria contra los varones y al servicio de la madre, hace pagar a Polimestor el homicidio de su hijo. Y, al igual que Clitemnestra, "perra rabiosa por el asesinato de su hija", Hécuba se transforma en perra, porque todo en ella es maternidad.[29] El duelo de una madre enlutada, el dolor gimiente de las mujeres que han sido despojadas de su "tesoro más preciado", es un peligro para la comunidad política y deberá ser acallado a toda costa.

Una de las estrategias imaginarias para excluir a las mujeres de la esfera de la política fue reducirlas a su función de matriz. Tal caracterización de lo femenino es poco halagüeña. Ge es un campo de labranza, un elemento pasivo en el engendramiento del hijo; esta representación de la condición matricial permite que en Atenas y algunas otras ciudades griegas se propugne por una genética exclusivamente patrilineal.[30] Según se nos

[27] Sófocles, *Antígona,* 1246-1251.

[28] *Cfr.* Nicole Loraux, "Y se denegará a las madres", en Nicole Loraux, *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

[29] Eurípides, *Hécuba,* 1265-1273.

[30] En el ámbito de los inmortales, imaginario paradigmático con base en el cual los hombres articulan la imagen de sí mismos y de su ciudad, el poder patriarcal quedó sellado desde el momento mismo en que Zeus destronó a las viejas divinidades matriarcales y, como afirma Carlos Moya, *De la ciudad y de su razón*, Madrid, Planeta, 1976, p. 32: "el nombre del Padre se impone política y religiosamente 'como Nombre de la Ciudadanía que responde, en nombre del Logos político, a los misterios religiosos de fecundidad materna'".

narra en el relato del nacimiento de Erictonio,[31] el primer autóctono de la tierra ática, Ge es el receptáculo promiscuo que da cobijo al vellón de lana arrojado a la tierra por Atenea después de usarlo para limpiarse las gotas de semen que el ávido Hefesto había dejado caer sobre su muslo. A diferencia de la diosa virgen, Ge acepta en su seno todo lo que le llega —incluso el sucio vellón arrojado por esa diosa virgen que rechaza todas las semillas (figura 5) —. Resulta por demás interesante internarse en el debate griego sobre la intervención de la mujer en el proceso reproductivo.[32] Pareciera a todas luces que la pregunta sobre el papel de la mujer en la reproducción no debiera suscitar reserva alguna en virtud del incuestionable hecho biológico de que los bebés nacen de las madres. Sin embargo, los griegos se preguntaron si el hijo nacía sólo del padre o si también de la madre y con ello ponían en cuestión la "evidencia" del parto y abrían paso a una importante tradición griega que da cuenta del nacimiento de una ciudad a partir de un héroe autóctono.[33] La postulación de un nacimiento de la tierra y libre del lazo biológico matrilineal permite devaluar el papel de la maternidad y contener los desenfrenos afectivos de las madres, tal como podemos verlo en las palabras de Apolo en *Euménides*[34] cuando afirma que la mujer no es "engendradora de su hijo", sino sólo "nodriza del germen recién sembrado". La armadura simbólica entre el espacio cívico y los varones se afianza, asimismo, en el momento en el que a las mujeres se les niega la posibilidad de erigirse como actores políticos y se liga a la ciudad con el poder masculino de los *andres* después del combate entre Poseidón y Atenea por los honores del suelo ático. La elección de Atenea como protectora de la cuidad, por otra parte, reafirma esta identidad; Atenea es la diosa "que no nació de las tinieblas de la matriz", como se afirma en *Euménides* 665. El mito de su nacimiento la liga por completo a una línea

[31] *Cfr.* Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna: Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, Editions La Découverte, 1984.

[32] *Cfr.* E. Cantarella, "Philosophers and Women", en *op. cit.*, pp. 52-62.

[33] Rosalind Thomas, en "La ciudad clásica", da cuenta de la importancia de estos mitos de autoctonía: "Los ciudadanos esperaban que sus hijos compartieran su rango, y en varias polis, de las cuales Atenas se lleva la palma, se sostenía la tradición de haber vivido siempre en la misma parcela de tierra, lo que implicaba un vínculo muy estrecho, casi místico, entre la tierra y los ciudadanos. Esta tradición de los atenienses se enlaza, a su vez, con su firme convicción de ser un Estado más civilizado, en tanto que más establecido y menos 'mezclado' que el resto de ciudades-Estado. Ello otorgaba al sector de los ciudadanos un tinte parecido al linaje aristocrático: un abolengo antiguo y un mito de origen [...] quizá como reacción a sus enemigos griegos más poderosos, como Esparta, que contaba con excitantes relatos y tradiciones sobre la invasión doria de Grecia, pero también como respuesta a la fragilidad de una ciudadanía creada por decisión política". En Robin Osborne [ed.], *La Grecia clásica 500-323 a. C.*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 70.

[34] Esquilo, *Euménides,* 657-666b.

patrilineal, pues la diosa guerrera y virgen nace de la cabeza de Zeus (figura 6);[35] ello da solidez al pacto con los *andres*, porque no habiendo nacido de cuerpo femenino, los varones la tienen como aliada. Atenea es la diosa cuyo "corazón es muy adicto a los hombres, salvo para el himeneo";[36] al renunciar a la condición femenina que la destinaría al cumplimiento del papel de esposa y madre, ratifica su alianza con los varones y fortalece de manera indiscutible los valores guerreros del orden masculino tejidos en la identidad ciudadano-guerrero que condensa la visión de la ciudadanía en la edad clásica.

La guerra al amparo de Atenea, la diosa con extraordinarias dotes masculinas, se transforma en una función de la ciudad. Las violentas y desordenadas luchas cuerpo a cuerpo del tiempo de Homero son reemplazadas por el enfrentamiento de dos falanges compuestas por guerreros solidarios vestidos con el uniforme hoplita. Se dice, entonces, que Atenea domina a Ares en el momento mismo en que sustituye la lucha furiosa de los héroes por el combate político ordenado. Atenea Promachos, nos señala Jean Pierre Darmon,[37] está revestida de pies a cabeza con el atuendo político (casco, coraza, escudo, lanza); la guerra se domestica, porque a partir de ahora se rige por los objetivos de justicia de la ciudad. En la edad clásica, el modelo guerrero hegemónico era el hoplita y, por ello, como destaca François Lissarrague, la imagen de un arquero no tenía carácter positivo, porque la valentía en el combate se demostraba en el enfrentamiento cuerpo a cuerpo y en la fortaleza de mantener unida y sin fractura la formación compacta de la falange. La idea de la falange no es sólo militar, sino, además, la expresión política de una comunidad de iguales, que combate como si fuera un solo hombre, una misma y única ciudad; la acción heroica individual, tan exaltada y admirada en los poemas épicos de Homero, no es apreciada por la práctica hoplita en donde los combatientes valoran que sus compañeros mantengan la formación cerrada para no dejar un hueco abierto en la línea que fragilice la fortaleza de la falange. Tirteo de Esparta,[38] poeta elegiaco reconocido por sus cantos patrióticos, celebra la resistencia de los guerreros de vanguardia que avanzan "trabando muralla de cóncavos escudos [...] y blandiendo en las manos, homicidas, las lanzas". En la falange, los escudos levantados al mismo nivel y con la

[35] Con su apropiación de la función femenina en el alumbramiento, detuvo de manera definitiva la cadena de reemplazos de hijo padre en el mundo de los dioses consolidando su poderío en el Olimpo y en el mundo de los hombres.

[36] Esquilo, *Euménides,* 736-738.

[37] Jean Pierre Darmon, "Las divinidades de la guerra. Ares y Atenea", en Y. Bonnefoy [dir.], *op. cit.*, p. 216.

[38] Carlos García Gual [sel., pról. y trad.], *Antología de la poesía lírica griega (siglos VII-IV a.C.)*, Madrid, Alianza, 2006.



Figura 5. Nacimiento de Erictonio: Atenea recibe al bebé Erictonio de manos de la madre tierra Gaia. Hefestos observa la escena. Lado A de un *stamnos* de figuras rojas. C. 470-460 a.C. Atenas.



Figura 6. Nacimiento de Atenea armada que emerge de la cabeza de Zeus. Detalle del lado A de ánfora ateniense de figuras negras. C. 550-5250 a.C.

misma fuerza se convertían en una coraza firme que sólo podía ser vulnerada si algún combatiente flaqueaba o huía de combate. "Temblones" es el adjetivo dado a los cobardes, a los que no se lanzan sin dilación a la "ruda refriega", a los que huyen con el estrépito del choque de los redondos escudos; "los que tiemblan se quedan sin nada de honra", nos dice Tirteo, porque un verdadero hijo de Esparta, perteneciente al linaje de Heracles, no debe asustarse con el ataque del adversario. Ni rendición, ni huida. Ésa es la ley que guió el actuar de Leónidas y los trescientos hoplitas espartanos que aguardaron el ataque persa en las Termópilas. En contraste con los hoplitas, se hallan los arqueros persas que a distancia lanzan las flechas y no se aprestan a la lucha cuerpo a cuerpo.

La arquera Artemisa (figura 7), al igual que los arqueros persas y las amazonas (figura 8), son dos alteridades que contrastan con el modelo hoplita. Artemisa, según relata Calímaco en el *Himno a Artemisa*,[39] no baja a la ciudad, pues habita los territorios salvajes que la rodean. La vida de Artemisa transcurre en los bosques y las montañas, alejada por completo de los varones y rodeada de bestias salvajes. Durante el periodo clásico, fue llamada diosa virgen, al igual que Atenea, ya que nunca sucumbió a la vida monogámica del matrimonio; es decir, su imagen es, en este punto, el reverso especular de una buena mujer.[40] Pero su representación se liga al ámbito femenino, en tanto que la diosa cazadora mata de lejos con sus flechas y su combate siempre es una hazaña solitaria. Masculino/femenino, civilización/barbarie parece ser la dicotomía más propia que las imágenes de Atenea y Artemisa representan. La frontera del territorio cívico y político está conformada por el espacio limítrofe del suelo patrio (del griego *patris*, "padre") custodiado por Atenea, es decir, es el espacio salvaje que se ubica fuera de la ciudad y al que Artemisa vigila que no retornen los que han sido iniciados para la vida política y social.

Las amazonas conforman un pueblo de mujeres guerreras, situado en los confines del mundo civilizado.[41] Se afirma que llevan el nombre amazonas (*a-mazos*, "sin seno"), porque cortaban a las niñas el seno derecho para poder mantener con firmeza el arco y así ser aptas para la guerra; no hay, a pesar de ello, testimonio de mutilación alguna en las imágenes antiguas encontradas. Artemisa, diosa de la caza y de la luna, es su deidad

[39] *Vid.* Pierre Ellinger, "Artemis", en Y. Bonnefoy [dir.], *op. cit.*, pp. 330-340.

[40] *Cfr.* Sarah B. Pomeroy, "Goddesses and Gods", en Sarah B. Pomeroy, *op. cit.,* pp. 5-6.

[41] Según Diodoro (III 52 y *ss.*), en la comunidad de las amazonas, ellas cumplían las funciones políticas que en las ciudades patriarcales realizaban los varones, mientras que éstos desempeñaban las tareas propias de las mujeres, como el telar y el cuidado de los hijos. Estrabón (XI, 5, 1) no concuerda con esta representación, pues afirma que la de las amazonas es una sociedad sin hombres. *Cfr.* Jeannie Carlier, "Amazonas", en Y. Bonnefoy [dir.], *op. cit.,* pp. 320-323.



Figura 7. Artemisa, la diosa cazadora, con Acteón

protectora, por lo cual se afirma que, como ella, utilizan de modo privilegiado como arma el arco y llevan un escudo en forma de luna. Para reproducirse, se unían sexualmente a extranjeros y, en el momento del parto, mataban a los hijos varones o, según otras versiones, los cegaban para debilitarlos y someterlos a esclavitud. "Mientras que las 'auténticas mujeres' ofrecen a los hombres su tierra-vientre para que la siembren y hagan crecer la planta masculina que los perpetuará después de su muerte, las Amazonas, en cambio —otro sueño masculino—, roban a los hombres su simiente y se sirven de ella para sus propios fines: dar a luz unas hijas que continuarán amenazando el orden masculino desde sus márgenes".[42] Y más allá de que se considere que los griegos creyeran en la existencia o no de estas mujeres hombrunas, es fundamental observar cómo en estos relatos se estructura un operador imaginario contra todo intento de empoderamiento femenino. Artemisa y Afrodita son el antivarón en un doble sentido: son la negación de la verdadera condición viril y las enemigas a muerte de los varones. Femineidad, salvajismo, barbarie se oponen sin reserva a la masculinidad, la comunidad política y la civilización. La fuerza de esta separación ha delineado con indubitable precisión los avatares de la misoginia occidental.

[42] *Ibidem*, pp. 322-323.

LA FELICIDAD Y LO OMINOSO

Luis Carlos Andrade Espino del Castillo*

RESUMEN: A partir de ciertos textos freudianos sobre literatura y estética, en especial de los ensayos *Lo ominoso* y *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, puede rastrearse una idea de la creación artística que empalma con la práctica del psicoanálisis. En ambos casos, se trata de poner en juego o escenificar el deseo inconsciente en los objetos reales, permitir la contaminación de sus dominios en proporciones variables, de lo cual puede resultar un afecto dichoso u ominoso.

ABSTRACT: From some Freud's texts about literature and esthetics, specially the essays *Das unheimlich* and *Der wahn und die Träume in W. Jensens "Gradiva"*, we can search an idea of artistic creation that fit the practice of psychoanalysis itself. In both cases it's about making a *mis en scéne* of the unconscious desire into real objects, let their territories be mixed in variable proportions, from where an enjoyable or ominous affection can result.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Arte, psicoanálisis.

Key words
Art, psychoanalysis.

A pesar de que los textos referentes al arte y la estética no abundan en las obras de Freud, el psicoanálisis tiene una relación mucho mayor con el campo de la creación artística de lo que aparenta. Más que un objeto entre otros del cual obtener algunas indicaciones sobre la naturaleza de la psique, como también lo puede ser la religión, el derecho, la política, la medicina, la biología, etcétera, el arte llega a identificarse con la misma doctrina de Freud, lo cual se observa con mayor nitidez en los ensayos de *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen* (1907) y *Lo ominoso* (1919), que vertebran el presente trabajo. De esos dos ensayos se puede extraer una idea del psicoanálisis como la siniestra puesta en escena de las mociones ocultas del alma que pugnan por su expresión, por la dicha.[1]

Para aclarar el sentido y alcance de esta tesis, primero se necesita desarrollar la noción de creación artística desperdigada en algunos textos breves de Freud. Es su carácter de juego o puesta en escena de lo inconsciente lo que hará de la representación artística un lugar privilegiado de los afectos ominosos y dichosos en las respectivas modalidades del juego de duelo o tragedia y juego de placer o comedia.

La sublimación en el arte

En los textos freudianos dedicados al análisis de la cultura, el arte se concibe como un medio de sublimación de pulsiones prohibidas o de aquellas cuya expresión directa traerían consecuencias perniciosas para la sociedad.[2]

[1] "El psicoanálisis, que se ocupa de poner en descubierto tales fuerzas secretas, se ha vuelto ominoso para muchas personas justamente por eso". Sigmund Freud, *Lo ominoso* [trad. de J. L. Etcheverry], en *Obras completas*, t. 7, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 243. Asimismo, Freud observa en su ensayo sobre la Gradiva de Jensen que: "El procedimiento que el poeta hace emprender a Zoe para curar el delirio de su amigo de niñez muestra una amplia semejanza [no: una total coincidencia esencial] con un método terapéutico que […] Breuer llamó primero 'catártico' y quien esto escribe prefiere designar 'psicoanalítico'". S. Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, en *op. cit.*, t. 9, p. 73.

[2] "El arte brinda satisfacciones sustitutivas para las renuncias culturales más antiguas, que siguen siendo las más hondamente sentidas, y por eso nada hay más eficaz para recon-

Tal idea del arte como satisfacción sustitutiva de las pulsiones reprimidas tiene un precedente en la función catártica que Aristóteles atribuye a la tragedia. Por medio del drama heroico, el espectador puede desahogar ciertas pulsiones sofocadas y, al mismo tiempo, reforzar las barreras represivas, como en los sacrificios o ceremonias expiatorias, pues la identificación con el héroe sublevado contra las restricciones de la autoridad ("quien, osado, se alzó contra su padre y al final, triunfante lo ha vencido")[3] se manifiesta sólo en el plano de la ficción, sobre todo en vista a la desdicha que le acarrea su revuelta. No obstante, en un texto anterior, Freud expresa su menosprecio ante semejante "prometeísmo empequeñecido, dispuesto a dejarse calmar temporariamente por una satisfacción momentánea";[4] fuente de un placer masoquista, del goce por la desdicha en el desvío económico que intenta, con la debilidad y la impotencia, ganarse el reconocimiento o protección de la autoridad.

Frente a esa idea del arte como un instrumento, entre otros, del proceso cultural, el giro ominoso de los llamados dramas psicopatológicos o "excéntricos"[5] despierta un interés especial en el psicoanálisis, pues, en éstos, al igual que en el tratamiento, se pone en escena la lucha de una moción consciente contra otra inconsciente y, en lugar de reforzarse la represión, se procede a su remoción: "el goce genuino de la obra poética proviene de la liberación de tensiones en el interior de nuestra alma [...] que el poeta nos habilita para gozar en lo sucesivo, sin remordimientos ni vergüenza algunos, de nuestras propias fantasías".[6]

Lo anterior no ocurre sin la plena identificación del espectador con el protagonista, tanto en la pugna por la expresión de la moción reprimida como en la resistencia. Freud estipula, entonces, las características de un drama psicopatológico efectivo, como el que halla en la narrativa de E. T. A. Hoffman y W. Jensen: debe partir de un individuo considerado normal, hasta la irrupción de motivos igualmente normales, que encontraríamos en nosotros mismos, aunque "debidamente controlados". Hasta aquí llegaría el drama clásico, distinguiendo entre el carácter anormal del héroe y el normal del espectador. En cambio, la peculiar catarsis del drama psicopatológico sólo consigue purificar los afectos si repite la represión en el espectador, escondiendo la moción que al mismo tiempo se entreteje con la normalidad a lo largo de la historia: "parece condición de la plas-

ciliarnos con los sacrificios que aquellas imponen". S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, en *op. cit.*, t. 21, p. 13.

[3] S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, en *op. cit.*, t. 23, p. 11.

[4] S. Freud, *Personajes psicopáticos en el escenario,* en *op. cit.*, t. 7, p. 278.

[5] S. Freud, *El creador literario y el fantaseo,* en *op. cit.*, t. 9, p. 133.

[6] *Ibidem*, p. 135.

mación artística que a esa moción que pugna por llegar a la conciencia, pese a ser ciertamente notoria, no se la llame por su nombre; así el proceso se consuma de nuevo en el espectador cuya atención ha sido distraída, y él es presa de sentimientos, en vez de darse cuenta de lo que ocurre".[7] No es posible representar una neurosis, conocerla como algo externo y acabado. Para identificarla, es preciso situarse desde la misma enfermedad y seguir su trama, con lo cual ya no se está enfermo: "cuando conocemos ese conflicto, olvidamos que es un enfermo, del mismo modo como él, al tomar conocimiento de su conflicto, deja de estar enfermo".[8]

A diferencia del héroe clásico, cuya identificación con el espectador se facilita por la certeza de que "en primer lugar, es otro el que está ahí, en la escena, actúa y pena, y en segundo lugar, se trata sólo de un juego teatral que no puede hacer peligrar su seguridad personal";[9] el héroe psicopático no puede aceptar semejante distancia de parte del espectador, pues, simplemente, su papel fracasaría: "toda vez que nos topamos con una neurosis ajena y acabada, llamaremos al médico [como en la vida real] y juzgaremos que el personaje es inepto para una escenificación teatral".[10] Por ello, Freud considera que "la tarea del autor sería ponernos en el lugar de la enfermedad misma, y el mejor modo de conseguirlo es que sigamos su curso junto con el que enferma".[11]

El juego del arte

Tanto el papel del autor como el del actor pueden reconducirse al del agente que juega al espectáculo (*Schauspieler*), apuntala o inviste las fantasías en los objetos externos, como la magia del primitivo[12] o el juego del

[7] S. Freud, *Personajes psicopáticos en el escenario*, p. 281.

[8] *Idem*. "La perturbación desaparece cuando es reconducida a su origen; es que el análisis opera simultáneamente la curación". S. Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, p. 74.

[9] S. Freud, *Personajes psicopáticos en el escenario*, p. 278.

[10] *Ibidem*, p. 281.

[11] *Idem*. Después de todo, "ya no creemos que salud y enfermedad, normal y neurótico, se separan entre sí tajantemente [...] Hoy sabemos que los síntomas neuróticos son formaciones sustitutivas [...] y que sólo su número, su intensidad y su distribución justifican el concepto práctico de la condición de enfermo". S. Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* en *op. cit.* t. 11, p. 122. Así procede el autor de la *Gradiva*, quien "quiere aproximarnos a su héroe, facilitarnos la 'empatía'; con el diagnóstico de *dégénéré*, se lo pueda o no justificar científicamente, el joven arqueólogo sería de súbito lanzado lejos de nosotros; en efecto, nosotros, los lectores, somos los hombres normales y la medida de la humanidad". S. Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, p. 38.

[12] La magia de los primitivos corresponde "al juego de los niños, que en ellos releva a la técnica de la satisfacción puramente sensorial". S. Freud, *Tótem y tabú*, en *op. cit.*, t. 13, p. 87. Con el primado actual de la ciencia, cuando "el individuo ha renunciado al principio

niño: "el poeta hace lo mismo que el niño que juega: crea un mundo de fantasía al que toma muy en serio, vale decir, lo dota de grandes montos de afecto, al tiempo que lo separa tajantemente de la realidad efectiva".[13] Este parentesco tiene su impronta en el idioma alemán que denomina juego (*Spiel*) "a las escenificaciones del poeta que necesitan apuntalarse en objetos palpables y son susceptibles de figuración".[14] Así, la tragedia es juego de duelo (*Trauerspiel*), y la comedia, juego de placer (*Lustspiel*); sin embargo, el creador artístico recupera el placer del juego infantil, dando expresión a sus fantasías, de un modo diverso al de la generalidad de los individuos adultos.

En cierta medida, el adulto recupera el placer del juego, la liberación de la carga de la realidad efectiva, en el fantaseo de los sueños diurnos, que, a diferencia del juego, no se vierte sobre los objetos exteriores. Las fantasías surgen en respuesta a una insatisfacción: "cada fantasía singular es un cumplimiento de deseo, una rectificación de la insatisfactoria realidad".[15] Cabe distinguir, en la vuelta de la pulsión del mundo exterior hacia la propia persona, las fantasías sustitutivas de la neurosis, que conservan su orientación hacia el mundo exterior, del delirio psicótico que pierde todo interés por los objetos externos. En la sustitución de lo perdido que propicia la represión en la neurosis, el yo toma su material del mundo de la fantasía, en lo cual coincide con la psicosis,

> Pero el nuevo mundo exterior, fantástico, de la psicosis quiere reemplazar a la realidad exterior; en cambio, el de la neurosis gusta de apuntalarse como el juego de los niños, en un fragmento de realidad —diverso de aquel contra el cual fue preciso defenderse—, le presta un significado particular y un sentido secreto, que, de manera no siempre del todo acertada, llamamos simbólico.[16]

A semejanza del delirio psicótico, el fantaseo o los sueños diurnos del adulto entrañan un carácter privado y vergonzante, renuente a tener espectadores tanto por su contenido como por el desprecio a la actividad infantil

de placer, y bajo adaptación a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior". *Ibidem*, p. 93, sólo el arte conserva el terreno de la omnipotencia de los deseos: "Únicamente en él sucede todavía que un hombre devorado por sus deseo proceda a crear algo semejante a la satisfacción de esos deseos, y que ese juego provoque –merced a la ilusión artística– unos afectos como si fuera algo real y objetivo". *Ibidem,* p. 94.

[13] S. Freud, *El creador literario y el fantaseo*, p. 128.

[14] *Idem.*

[15] *Ibidem,* p. 130.

[16] S. Freud, *La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis,* en *op. cit.*, t. 19, p. 197.

e improductiva: "su fantasear le avergüenza por infantil y no permitido".[17] En cambio, cuando el niño juega, hace magia, no se ve precisado a ocultar nada y, a pesar de ello, lo que menos le interesa es exhibir o darse a ver, por lo cual, podríamos decir, resulta inaccesible en su absoluta transparencia: "El niño juega solo o forma con otros niños un sistema psíquico cerrado a los fines del juego, pero así como no juega para los adultos como si fueran su público, tampoco oculta de ellos su jugar".[18] Entonces, podríamos ubicar al creador artístico entre el infante y el adulto, pues "juega sus juegos ante nosotros como su público, o nos refiere lo que nos inclinamos a declarar sus personales sueños diurnos".[19]

Hay un cierto ocultamiento en el juego del poeta, porque, si sus fantasías se nos revelaran sin más, "nos escandalizarían, o al menos nos dejarían fríos".[20] La fantasía debe pactar con la realidad con el fin de apuntalarse en sus objetos, ponerse en escena; el costo a pagar es la oscuridad de los deseos, su aparición a media luz. La poesía consigue poner en juego o en escena los deseos, apuntalarlos en objetos reales, mediante una desfiguración que "atempera el carácter del sueño diurno egoísta".[21] Así, encubre los motivos verdaderos del deseo sin dejar de insinuarlos: "en la técnica para superar aquel escándalo, que sin duda tiene que ver con las barreras que se levantan entre cada yo singular y los otros, reside la auténtica *ars poetica*"[22] y, al mismo tiempo, procura un placer previo, "una ganancia de placer puramente formal, es decir, estética",[23] que sirve de incentivo a un "placer mayor, proveniente de fuentes psíquicas situadas a mayor profundidad".[24]

A diferencia del niño que juega por jugar, esto es, no lo oculta, pero tampoco lo exhibe, permaneciendo inaccesible en su transparencia "beatífica",[25] el poeta que juega ante un público precisa instalar un marco donde

[17] S. Freud, *El creador y literario y el fantaseo*, p. 129.

[18] *Idem*.

[19] *Ibidem,* p. 135.

[20] *Ibidem*, p. 124. Por ejemplo, el erotismo "implica una trama narrativa del deseo que lleva a un ser al encuentro del otro, a diferencia de la pornografía en donde jamás se apunta a narrar una historia, y en donde se representa a individuos que no se reconocen como sujetos de deseo […] sino que son reducidos a órganos sexuales susceptibles de penetrar y ser penetrados". Leticia Flores Farfán y Armando Casas, "Apuntes sobre erotismo y pornografía en el cine", en *Escenarios del deseo*, México, UNAM, 2009, p. 54.

[21] S. Freud, *El creador literario y el fantaseo,* p. 135. No obstante, como Freud menciona en la misma obra, existen creaciones artísticas que son mera transcripción de los sueños diurnos. En tales "narraciones egocéntricas", el héroe indiscutible es el yo, y en torno de su voluntad se disponen todos los elementos de la historia, como si una Providencia tuviera especial atención en su cuidado.

[22] *Idem.*

[23] *Idem.*

[24] *Idem.*

[25] "El atractivo del niño reside en buena parte en su narcisismo, en su complacencia

se exhiben desfigurados,[26] a manera de huellas, los motivos inconscientes del deseo, las fantasías inconfesables. Mediante la puesta en escena, el autor puede dar expresión a sus mociones ajustando la realidad a sus propósitos, introduciendo o extrayendo del cuadro ciertos datos. Así es como Goethe se deshace del hermano competidor, quien murió a los 6 años, al mencionarlo en su obra autobiográfica *Poesía y verdad* sólo en una ocasión.[27] El poder mágico del arte reside en este marco simbólico, idéntico al de una ventana, que permite al infante narcisista expulsar al hermanito competidor: "este 'afuera' parece ser una pieza esencial de la acción mágica y derivarse de su sentido oculto. Es preciso *quitar de en medio* al nuevo niño, en lo posible por la ventana, puesto que a través de ella entró".[28]

El núcleo de los dramas psicopáticos, como lo son *El hombre de arena* y la *Gradiva*, estriba, precisamente, en esta frontera donde el adentro y el afuera se juntan y, al mismo tiempo, se distinguen;[29] en la puesta en escena del juego, donde la desfiguración o represión que el espectador sigue conscientemente se empalma con la trama inconsciente sustraída a la observación, lo reprimido: "hallamos un determinismo doble, una descendencia de dos diversas fuentes [...] Uno es como superficial y recubre al otro, que por así decir se esconde tras él [...] Pero no es lícito olvidar que el determinismo inconsciente sólo podrá conseguir aquello que al mismo tiempo satisfaga al determinismo [...] consciente".[30] El arte poético consigue traspasar la barrera, sin eliminarla, entre las personas; logra conmover a un público que ignora la causa de su conmoción,[31] por medio de los de-

consigo mismo y en su inaccesibilidad, lo mismo que el de ciertos animales que no parecen hacer caso de nosotros, como los gatos y algunos grandes carniceros [...] Es como si les envidiáramos por conservar un estado psíquico beatífico, una posición libidinal inexpugnable que nosotros resignamos hace ya tiempo". S. Freud, *Introducción al narcisismo*, en *op. cit.*, t. 14, p. 88.

[26] "Desfiguración" es la traducción del término alemán *Entstellung*, que significa, según precisa el mismo Freud, tanto "alterar en su manifestación", como "poner en un lugar diverso", "desplazar a otra parte". S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 42.

[27] S. Freud, *Un recuerdo de infancia en poesía y verdad*, en *op. cit.*, t. 17, p. 145.

[28] *Ibidem,* p. 146.

[29] Es el himen que Derrida observa en el juego del *fort/da* del nieto de Freud en *Más allá del principio del placer*: "esas cortinas, esos velos, ese tejido, ese 'vestido' que disimula los barrotes forman ciertamente la pared interna del *fort/da*, la doble pantalla que lo divide en su dentro, con su cara interna y su cara externa, pero que no lo divide sino juntándolo consigo mismo". Jacques Derrida, *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y más allá* [trad. de Tomás Segovia], México, Siglo XXI, 2001, p. 300.

[30] S. Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, pp. 43-44.

[31] "Uno las admira, se siente subyugado por ellas, pero no sabe decir qué representan. Aunque pueda ser esa desorientación de nuestro entendimiento conceptual una condición necesaria de los efectos supremos que una obra de arte está destinada a producir". S. Freud, *El Moisés de Miguel Ángel*, en *op. cit.*, t. 15, p. 217.

talles, donde la singularidad disfrazada del deseo se delata como las huellas de un asesinato.[32]

Para resolver el enigma de esta conmoción,[33] el psicoanálisis "suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria —'*refuse*'— de la observación.",[34] ya que son estos detalles "los que cada artista ejecuta de manera singular"[35] y sin una intención consciente. Un ejemplo de ello es el análisis de la escultura de Miguel Ángel, en el cual el psicoanalista austriaco encuentra el sentido de la obra atendiendo a ciertos detalles inusuales, detalles que sólo pueden "esclarecerse por la referencia retrospectiva a un momento anterior, no figurado".[36]

Ahora bien, la trama que transcurre fuera de escena y que se entrelaza con lo visible en forma gradual causando estupor y desorientación en el espectador, no sólo está oculta para el espectador, sino para el autor, como puede colegirse en los comentarios que Freud externa acerca del proceso de escritura de su "novela histórica": "la fuerza creadora de un autor no siempre obedece a su voluntad; la obra sale todo lo bien que puede, y a menudo se contrapone al autor como algo independiente, y aun ajeno".[37] Así, el artista acaba expresando algo que desconoce y el público se conmociona por lo que le es ajeno; manifiesta "mediante creaciones sus mociones anímicas, escondidas para él mismo, y esas creaciones conmueven poderosamente a los otros, a los ajenos al artista, sin que atinen a indicar de dónde proviene ese efecto conmovedor".[38]

No es por una intención perversa del que juega al espectáculo, del autor o actor, que el desdoblamiento de la escena se produce, como en un teatro de sombras, donde cabe suponer que detrás de la proyección se hallan los objetos reales. La puesta en escena es obra de aquellos detalles

[32] "Con la desfiguración de un texto pasa algo parecido a lo que ocurre con un asesinato: la dificultad no reside en perpetrar el hecho, sino en eliminar sus huellas." S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 42.

[33] Freud no puede concebir goce artístico sin que el enigma de la conmoción se resuelva: "Una disposición racionalista o quizá analítica se revuelve en mí para no dejarme conmover sin saber por qué lo estoy, y qué me conmueve". S. Freud, *El Moisés de Miguel Ángel*, p. 217. Si no logra identificar el objeto, como le ocurre con la música, el austriaco es "casi incapaz de obtener goce alguno". *Idem*.

[34] *Ibidem,* p. 227.

[35] *Idem.*

[36] *Ibidem,* p. 239. Sin embargo, Freud siempre guarda reservas sobre la veracidad de su interpretación, aunque bien puede limitarse dicho reparo a la coincidencia con la intención consciente del autor y no con las pistas que remiten a lo que ocurre fuera de escena, a lo inconsciente: "¿No atribuimos peso y significación a unos detalles que para el artista eran indiferentes, que el plasmó de manera puramente arbitraria o por motivos formales, tal como ahora vemos, sin depositar ahí secreto alguno?" *Ibidem,* p. 240.

[37] S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 101.

[38] S. Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, p. 100.

inusuales, singulares y contradictorios que apuntan a un decurso oculto dentro del cual encontrarían explicación. Aparecen como mensajeros o retoños de una historia latente, olvidada u omitida por alguna razón secreta y no por un inocente descuido: "Hay una clase de olvido que se singulariza por lo difícil que es despertar el recuerdo aun mediante unos intensos llamados exteriores, como si una resistencia interna se revolviera contra su reanimación. Ese olvido ha recibido el nombre en la psicopatología de 'represión'".[39] Por ello, su reaparición desorienta y posee una intensidad especial, causa una peculiar angustia que recibe el nombre de lo ominoso.

Tales detalles son, para los poetas que trabajan sobre materiales épicos, "los recuerdos incompletos y nebulosos que llamamos 'tradición'", cuyo "atractivo para el artista" consiste en la "libertad de llenar las lagunas del recuerdo según las apetencias de su fantasía, y de plasmar de acuerdo con sus propios propósitos la imagen de la época que quiere reproducir".[40] Entonces, Freud concluye con la siguiente fórmula: "cuanto más vaga se haya vuelto la tradición, más utilizable será para el poeta".[41] Dicho olvido o latencia de la tradición sobre el que se explaya la creación poética es, también, el de la infancia: "los recuerdos infantiles de los seres humanos [...] no son fijados por una vivencia y repetidos desde ella, como los recuerdos conscientes de la madurez, sino que son recolectados y, así, alterados, falseados, puestos al servicio de tendencias más tardías".[42]

El poeta sólo puede jugar con juguetes, con objetos infantiles, es decir, con objetos que sólo recuerdan el olvido, tanto de la historia personal como la de los pueblos[43] y, al jugar, deviene él mismo un infante. En cuanto los juguetes revelan su intención y se manifiesta lo que permanecía latente, entonces el juego acaba o no puede comenzar aún.

Lo ominoso o el juego de duelo

En las dos narraciones que Freud analiza en sus ensayos *Lo ominoso* y *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, el juego de la creación poética es desatado por una impresión casual:[44] el gesto de una mujer es-

[39] S. Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, p. 29.

[40] S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 69.

[41] *Idem.*

[42] S. Freud, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, p. 78.

[43] "El país de los juguetes es un país donde los habitantes se dedican a celebrar ritos y manipular objetos y palabras sagradas, cuyo sentido y cuyo fin sin embargo han olvidado". Giorgio Agamben, *Infancia e historia* [trad. de S. Mattoni], Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, p. 100.

[44] "El desarrollo de la perturbación anímica se inicia en el momento en que una impresión casual despierta las vivencias infantiles olvidadas". S. Freud, *El delirio y los sueños en la*

culpido en yeso o unos prismáticos adquiridos en la calle; un azar que despliega la trama oculta en la que después se insertará como un eslabón más, que supone un orden distinto del consabido por la conciencia. No estamos hablando aquí de los motivos que inspiraron a los respectivos autores de la novela *Gradiva* y del cuento *El hombre de arena*, W. Jensen y E. T. A. Hoffman… por lo menos aún no, ya que sólo podremos saber qué vio el poeta por medio de lo que dio a ver en su obra. En efecto, indagar las causas del proceder creativo en la biografía del autor no puede orientarnos mejor que la usual apelación a la libertad de la imaginación.[45] Para descubrir el juego del autor, es preciso entrar en él: "nos percatamos de que el autor quiere hacernos mirar a nosotros mismos por las gafas o los prismáticos del óptico demoniaco, y hasta que quizás ha atisbado en persona por ese instrumento".[46] Bien podemos prescindir de la precaución del "quizá" y afirmar que la creación del poeta, esos "sueños que jamás fueron soñados",[47] en ningún modo son ajenos al delirio de sus personajes; lo cual nos justifica, por último, a excluir un análisis separado del autor.

Nathaniel, el héroe psicopático de *El hombre de arena*, estudia en Italia cuando encuentra por las calles a un óptico ambulante de apellido Coppola, que le quiere vender un barómetro o, en su defecto, unos "bellos ojos", esto es, unos prismáticos. Antes de saber qué podía significar la inusual oferta de "bellos ojos", el estudiante sintió una intensa angustia al creer que tenía frente a sí a un personaje olvidado de su infancia, un amigo de su padre de nombre Coppelius, quien en una ocasión encarnó al "hombre de arena", amenazándolo con quitarle los ojos. El delirio cedió de inmediato al percatarse del objeto "realmente" implicado en la proposición; sin embargo, con la compra de los catalejos se llevaba, además, como al dos por uno, el motivo desconocido de la angustia. Los catalejos le permitieron ver lo que permanecía fuera de su alcance, espiar la casa vecina y enamorarse de la mujer que allí habitaba; pero, también, presenciar la escena en que la mujer se convertía en una muñeca cuyas partes se disputaban sus dos artífices, uno de ellos, el óptico Coppola. Al intervenir en la escena y recibir los ojos desorbitados de su amada, Nathaniel empieza a delirar y se abalanza sobre el otro artífice. Ya recuperado tras un periodo

---

"Gradiva" de W. Jensen, p. 40.

[45] Cuando Jensen fue interrogado sobre el posible influjo de las ideas del psicoanálisis en su novela, contestó "que su fantasía le había inspirado a *Gradiva*, que le había proporcionado deleite; y quien no gustase de ella, bien podía dejarla de lado". S. Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, p. 75.

[46] S. Freud, *Lo ominoso*, p. 230.

[47] S. Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, p. 7. Igualmente habría que prescindir de la "timidez" con que Freud pregunta al autor de la *Gradiva* "si su fantasía estuvo comandada por otros poderes que los de su propio albedrío". *Ibidem,* p. 13.

de convalecencia, Nathaniel se compromete con su antigua novia y, unos días antes de la boda, vuelve a tener un episodio delirante, cuando, desde el campanario de una iglesia, cree identificar al óptico Coppola —o sea al temible hombre de arena— entre la gente de la plaza. En esta ocasión, no logra desviar la vista ante lo que los catalejos le tenían previsto desde hace tiempo y se tira del campanario.

Una historia semejante, aunque con un ambiente menos ominoso y un desenlace opuesto a *El hombre de arena*, es la que nos cuenta Jensen respecto de un joven arqueólogo apasionado por su ciencia, Robert Hanold. El protagonista adquiere en una venta de antigüedades un bajorrelieve que cautiva en forma inexplicable su atención. En él, figura una mujer recogiéndose el vestido y caminando de una manera peculiar, inhabitual. El atractivo que ejerce la pieza estimula una serie de conjeturas científicas con las que el arqueólogo busca determinar el origen de la representación; su ciencia se pone al servicio de la fantasía. Conjugando materiales tanto de sus sueños como del saber erudito, construye toda una historia de la mujer representada en el bajorrelieve: la imagina viviendo en Pompeya antes de su entierro en el año 79 d.C., le confiere el nombre de Gradiva, en referencia al andar del dios guerrero avanzando al combate, *Mars Gradivus*;[48] le atribuye una ascendencia griega, hija de algún oficiante del templo de Ceres, etcétera. Entonces, con el pretexto de la indagación intelectual, examina el andar de las mujeres de su entorno sin obtener símil alguno, hasta que, de pronto, le parece ver, desde la ventana de su casa, a una mujer con el mismo modo de andar representado en el bajorrelieve. Sale de su casa y la persigue sin darle alcance.

De nueva cuenta, una serie de sucesos sin una conexión lógica aparente —pero que despierta en él intensos sentimientos de angustia o desasosiego, como la impresión auditiva del canto de un canario proveniente de una casa vecina o un sueño donde ve a la Gradiva en el momento en que las cenizas ardientes expulsadas por el Vesubio la petrifican— se anuda con los pretextos científicos para justificar un viaje a Pompeya. En este lugar, después de varios sucesos extraños y perturbadores, como la delirante aparición de la Gradiva en un mediodía o los sueños en que el espectro se pone en lugar de un cazador de lagartijas,[49] el héroe logra, por fin, exhumar el original del bajorrelieve: su vecina y compañera de la infancia Zoe, con quien termina casándose.

Más allá de la notable divergencia entre ambas historias en cuanto al tono afectivo que les imprimen finales tan dispares —diferencia que se

[48] *Ibidem,* p. 42.

[49] "Sueño y delirio provienen de la misma fuente: lo reprimido; el sueño es el delirio, por así decir, fisiológico del hombre normal." *Ibidem,* p. 52.

trata de explicar en el siguiente apartado—, es evidente su pertenencia a lo que Sigmund Freud llama drama psicopatológico, donde la acción se desarrolla como una lucha entre una moción consciente y otra inconsciente. Dicha ambivalencia, característica de la puesta en escena, es lo que el austriaco designa tiempo después como lo ominoso: *das Unheimlich*. De hecho, la traducción que se hace del término alemán al español no transmite la convivencia de los dos sentidos opuestos que el fundador del psicoanálisis quiere expresar y que, en la lengua alemana, corresponde, más bien, al adjetivo *Heimlich*, sin el prefijo de negación *un*. *Heimlich* se dice tanto de lo familiar como de lo secreto, a la manera de aquellas palabras que no han avanzado mucho respecto de su origen comparativo, esto es, que para designar una cosa sólo disponen de la referencia a su contrario.[50] Así, parece verosímil que "desde la noción de lo entrañable, lo hogareño, se desarrollara el concepto de lo sustraído a los ojos ajenos, lo oculto, lo secreto".[51]

Por tanto, *Un-Heimlich* son aquellos detalles que resultan extraños en la disposición pulcra y ordenada de la realidad, que nos hacen dudar de su existencia efectiva y nos desorientan; son las vivencias más íntimas y familiares que la conciencia del yo olvida o le pasan inadvertidas, de modo que, cuando retornan a su campo de atención, le resultan ajenas, ominosas.

Viendo a través del prismático, siguiendo la trama oculta, el contenido del delirio inscribe al estudiante Nathaniel en la saga del héroe trágico Edipo: "la acción del criminal mítico, Edipo, de cegarse a sí mismo no es más que una forma atemperada de castración, el único castigo que le habría correspondido según la ley del Talión".[52] El hombre de arena que se desdobla en el abogado Coppelius y el óptico Coppola es el doble o fantasma del padre muerto o, para ser fieles a la verdad psicológica, asesinado por el hijo; es una proyección que expía el sentimiento de culpa por la hostilidad reprimida hacia el padre muerto, así como el primitivo proyecta en la realidad exterior al demonio hostil del ser querido difunto.[53] De esa forma, se puede observar cómo "la angustia en torno de los ojos entra aquí en la más íntima relación con la muerte del padre"[54] y explica que el hombre de arena aparezca "todas las veces como perturbador del amor".[55]

[50] "El ser humano, precisamente, no pudo obtener sus conceptos más antiguos y más simples, sino por oposición a sus opuestos, y sólo poco a poco separó los dos lados de la antítesis y aprendió a pensar uno de ellos sin medirlo conscientemente con el otro." S. Freud, *Sobre el origen antitético de las palabras primitivas*, en *op. cit*, t. 24, p. 150.

[51] S. Freud, *Lo ominoso*, p. 225.

[52] *Ibidem,* p. 231.

[53] El animismo o demonismo pervive como estrategia fóbica que posibilita huir de la angustia, "un empeño defensivo que lo proyecta fuera del yo como algo ajeno". *Ibidem,* p. 236.

[54] *Ibidem,* p. 232.

[55] *Idem.* Esta proyección se apoya en la asociación de restos mnémicos de objetos sin

Parece que la muerte o lo muerto, "lo que se relaciona de manera íntima con la muerte, con cadáveres y con el retorno de los muertos, con espíritus y aparecidos",[56] es el centro de irradiación de lo ominoso; pero, en realidad, no se trata de la muerte en sí, sino del deseo de muerte y su represión ligadas a la economía libidinal y las pulsiones sexuales. La muerte ominosa es siempre la del otro, y sólo en cuanto otro, tras la vuelta a la propia persona de la pulsión de agresión inhibida, se puede desear la propia muerte, puesto que en el inconsciente no existe una pulsión originaria que responda a ella: "lo que llamamos nuestro inconsciente […] no conoce absolutamente nada negativo, ninguna negación —los opuestos coinciden en su interior—, y por consiguiente tampoco conoce la muerte propia, a la que sólo podemos darle un contenido negativo".[57] En efecto, la angustia por la muerte propia y su desmentida acontece en virtud de una previa identificación e interiorización del objeto perdido con la ambivalencia del sentimiento que ello supone.[58] De ese modo, la pulsión de agresión que se expresa en el duelo hacia el objeto exterior es inhibida y vuelta hacia el propio yo en la melancolía.

La inmortalidad del ello hace que el fragmento de yo ligado al objeto perdido, y que tendría que perderse junto con él, desmienta su desaparición cediéndole un espacio dentro del yo: "el doble fue en su origen una seguridad contra el sepultamiento del yo, una enérgica desmentida del poder de la muerte".[59] El demonio interiorizado en el superyó, que se constituye por todas las elecciones de objeto resignadas,[60] tiene su primer objeto en los progenitores. Con el relevo melancólico del padre en la interioridad del yo, la cultura hace posible una crueldad sin sangre, aparece una agresión ascética, psíquica, que potencia al infinito la crueldad primitiva e inculta de las restricciones externas y arbitrarias.[61]

---

conexión alguna en la realidad y que suelen pasar inadvertidos, como el parecido fónico de dos nombres que refieren a personas completamente distantes en tiempo y espacio (el abogado Coppelius y el óptico Coppola), para entretejer con los motivos conscientes una trama donde al final se manifiesta lo reprimido, lo oculto.

[56] *Ibidem,* p. 241.

[57] S. Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, en *op. cit.*, t. 14, pp. 297-298.

[58] "Cuando el hombre primordial veía morir a uno de sus deudos […] entonces debía hacer en su dolor la experiencia de que también uno mismo puede fenecer, y todo su ser se sublevaba contra la admisión de ello; es que cada uno de esos seres queridos era un fragmento de su propio yo, de su amado yo. Pero por otra parte a esa muerte la consideraba merecida, pues cada una de las personas amadas llevaba adherida también un fragmento de ajenidad". *Ibidem*, p. 294.

[59] S. Freud, *Lo ominoso*… p. 235.

[60] "Todas las posibilidades incumplidas de plasmación del destino, a que la fantasía sigue aferrada, y todas las aspiraciones del yo que no pudieron realizarse". *Ibidem,* p. 236.

[61] "Podemos detener la crueldad sangrienta (*cruor, crudus, crudelitas*), podemos poner

En el caso de la hipotética horda primitiva, las pulsiones obtenían o no su meta sin otra consecuencia que el congraciarse con el otro o recibir su castigo, una violencia pareja. En cambio, con el relevo o sustitución de la autoridad externa por la conciencia moral, se amplifica la agresión contra el individuo, perdiendo, además, el fin pulsional que tenía para el patriarca de la horda primitiva, pues ahora se inhibe la satisfacción de las pulsiones con el único propósito de acrecentar circularmente el sentimiento de venganza. Mientras el superyó exige más renuncia a lo pulsional, mayor es la agresión o resentimiento que, originado de la frustración, es vuelto a empuñar por el superyó: "cada fragmento de agresión de cuya satisfacción nos abstenemos es asumido por el superyó y acrecienta su agresión (contra el yo)".[62] La peculiar angustia de lo ominoso responde a este retorno de lo reprimido, "resultando indiferente que en su origen fuera a su vez algo angustioso o tuviese como portador algún otro afecto".[63]

Lo idéntico que se repite en lo ominoso es la angustia en que se ha trocado el afecto reprimido, se refrenda esta angustia en la represión de esta misma, se produce un retorno de lo reprimido en lo represor: "Justamente aquello que se escogió como instrumento de la represión [...] pasa a ser el portador de lo que retorna; dentro de lo represor y a sus espaldas se impone al fin, triunfante, lo reprimido".[64] En el intento de ocultar o sofocar lo reprimido no se logra otra cosa que re-velarlo y relevarlo en el mismo acto: "lo ominoso es algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz".[65]

Ya sea en el teatro de las instancias psíquicas de cada individuo o en el de las relaciones entre ellos, el juego sadomasoquista del castigo y la trasgresión, del duelo y la fiesta, no tiene otro fin o satisfacción que él mismo, como se observa en el caso de Dostoievski: "lo principal era el juego en sí y por sí [...] era para él también una vía de autocastigo [...] Podía insultarse, humillarse ante ella, exhortarla a despreciarlo, conmiserarla por haberse casado con él, viejo pecador, y tras ese aligeramiento de la conciencia moral el juego proseguía al día siguiente".[66] El motivo del parricidio en la novela de los hermanos Karamazov se inserta en este juego, lo mismo que el ataque epiléptico y la manía de jugar, pues en todos estos casos se consuma

fin al asesinato con arma blanca, con guillotina, en los teatros clásicos o modernos de la guerra sangrienta, pero según Nietzsche o Freud, una crueldad psíquica los suplirá inventando nuevos recursos." Jacques Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis* [trad. de V. Gallo], Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 10.

[62] S. Freud, *El malestar en la cultura*, en *op. cit.*, t. 21, p. 125.

[63] S. Freud, *Lo ominoso*..., p. 240.

[64] S. Freud, *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, p. 30.

[65] S. Freud, *Lo ominoso*..., p. 241.

[66] S. Freud, *Dostoievski y el parricidio*, en *op. cit.*, t. 21, p. 188.

el relevo/sacrificio del padre en su doble operación: transgrediendo su ley y, al mismo tiempo, padeciendo tal transgresión como castigo. Cristo es el paradigma de semejante relevo del padre, cuya fórmula podría resumirse como sigue: "Uno quiere estar en el lugar del padre porque lo admira (le gustaría ser como él) y porque quiere eliminarlo".[67] Cumpliendo ambos propósitos, los ataques epilépticos de Dostoievski ponen en escena la pasión de Cristo: "uno ha deseado la muerte de otro, y ahora uno mismo es ese otro y está muerto".[68]

Entre el superyó sádico y el yo masoquista se entabla un juego idéntico al del niño narcisista, un juego sin otro fin que el jugarse, donde lo reprimido retorna sin desfiguración o maquillaje erótico: "En lo inconsciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una *compulsión de repetición* que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio de placer, confiere carácter demoniaco a ciertos aspectos de la vida anímica".[69] Lo ominoso es la aparición en escena de la pulsión de muerte autónoma, desmezclada, pero no en el sentido de una identidad u objeto que en determinado momento se muestra, sino precisamente por su ausencia absoluta, su duplicidad originaria:

> El diablo [la muerte, para nuestro caso] regresa según un modo que no es ni el de una representación imaginaria (doblemente imaginaria) ni el de una aparición en persona. La aparición de su regreso desafía semejante distinción o semejante oposición [...] Aparición, pues, del diablo "mismo", además de su representación; aparición de representación del "original" además de su representante que se supone que lo suple; aparición que debe entenderse en el sentido de la visitación, de la cosa misma en el suplemento de su "propio" suplemento [...] pero no lo hace reduciendo los efectos de doble, los multiplica por el contrario, y la duplicidad sin original en la que consiste acaso la diabolicidad, su inconsistencia misma.[70]

[67] *Ibidem,* p. 181. Para Freud, el sacrificio de Cristo como expiación del pecado original de los hombres, según lo habría entrevisto el profundo sentido religioso de Pablo, sólo puede significar que el redentor es el mismo criminal, el caudillo de la banda de hermanos que dio muerte al padre, a Dios, y por eso debe pagar con su propia vida. Sin embargo, la acción que estaba destinada a la reconciliación con el Padre, vuelve a cometer el parricidio al relevar la religión del Padre por la del Hijo. Al hijo es a quien hay que adorar, porque ha cargado sobre sí la culpa de todos. La identificación con el héroe de la tragedia, o de la pasión, es, al mismo tiempo, una acción de relevo o apropiación del Padre, de lo prohibido o reprimido.

[68] *Ibidem*, p. 180.

[69] S. Freud, *Lo ominoso*, p. 238.

[70] J. Derrida, *La tarjeta postal, de Sócrates a Freud y más allá*, pp. 258-259.

Es un ser imposible que se muestra como la pura inmanencia de sus subrogados, como el necesario relevo del relevo, y es en el arte donde nos podemos reconciliar con esta singular verdad o "des-mostración"[71] de la muerte:

> Es en el mundo de la ficción, en la literatura, en el teatro, donde tenemos que buscar *el sustituto de lo que falta a la vida*. Ahí todavía hallamos hombres que saben morir, y aun que perpetran la muerte de otro. Y solamente ahí se cumple la condición bajo la cual podríamos reconciliarnos con la muerte: que tras todas las vicisitudes de la vida nos reste una vida intocable [...] Morimos identificados con un héroe, pero le sobrevivimos y estamos prontos a morir una segunda vez con otro, igualmente incólumes.[72]

La felicidad o el juego de placer

Son notables las semejanzas entre la novela breve de Jensen y el cuento de *El hombre de arena* de Hoffman, como el entrelazamiento de motivos conscientes e inconscientes, la reanimación de lo inerte, la repetición involuntaria de lo reprimido, el cumplimiento mágico del deseo y la indistinción entre realidad y fantasía: todos ellos rasgos de lo ominoso. Pero los contrastes no son menos llamativos, como el desenlace del delirio, que en el caso de la *Gradiva* es el feliz casamiento de los héroes, mientras que en la antípoda, el héroe del cuento acaba con su propia vida en la víspera del casamiento. En general, en el primero domina un afecto cómico, gracioso o humorístico y, en el segundo, uno trágico u ominoso.

¿Qué factores producen esta sustancial divergencia en creaciones artísticas que pertenecen por igual a un género "ex-céntrico" al drama psicopático? Freud parece ofrecer una respuesta en la parte final de su ensayo acerca de lo ominoso. La literatura popular y el folclor le brindan cantidad de ejemplos en donde las fuentes de lo ominoso se convierten en causa de un efecto placentero o cómico: "¿Quién osaría calificar de ominoso el hecho de que Blancanieves vuelva a abrir los ojos?"[73] De acuerdo con el fundador del psicoanálisis, dos elementos provocarían que esta situación se tornara ominosa: el contenido peligroso de lo que retorna, se realiza o reanima; y la duda intelectual sobre la existencia efectiva o ficticia del contenido. Para evitar lo ominoso, los enanos pueden contar con un férreo sentido de realidad y así descartar todo fenómeno de reanimación; o bien, pueden carecer de un

[71] "La des-mostración da la prueba sin mostrar, sin poner en evidencia la conclusión, sin ofrecer nada que llevarse, sin tesis disponible". *Ibidem,* p. 282.

[72] S. Freud, *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, p. 292.

[73] S. Freud, *Lo ominoso*..., p. 246.

gran discernimiento, pero el amable carácter y las buenas intenciones de la Blancanieves que retorna les depararían una gran dicha.

De hecho, el desenlace feliz de una historia que se planta de lleno en la ficción, respetando desde un inicio la frontera con la realidad, es tan incapaz de producir efectos dichosos como ominosos; igualmente, la realidad vaciada de fantasía, que no permite sorpresas desagradables, sólo puede ofrecer "contentos baratos".[74] En verdad, si los relatos populares que Freud considera igual de fantasiosos que las "narraciones egocéntricas" pueden procurar una dicha distinta a la compensación autocomplaciente de estas últimas, necesariamente deben consentir la ambigüedad ominosa que supone la puesta en escena.[75] Esto significa que la verdadera dicha de los enanos, del protagonista de la *Gradiva*, Robert Hanold, no se consigue en el seguro e incoloro fantaseo interno, a la manera del psicótico, sino arriesgándose en la realidad, apuntalándose en sus objetos: en la comedia o "juego de placer" (*Lustspiel*).[76]

La única diferencia que resta entre la ominosa historia del estudiante Nathaniel y la feliz de Harold es el contenido de la pulsión que se juega. Se trataría, por un lado, de la pulsión de muerte y, por el otro, de la pulsión de vida, como se puede conjeturar tomando en cuenta el fin de las historias, que es, también, el fin del delirio, de las formaciones de compromiso producto de la lucha entre pulsiones, el cual adviene cuando una pulsión parece triunfar en forma definitiva sobre la otra alcanzando su satisfacción unilateral.

Sin embargo, hay dos razones para no hacer de esta diferencia una oposición tranquilizadora. En primer lugar, el contenido de la pulsión no puede definirse de antemano, pues todos los actos que componen la trama se encuentran sobredeterminados en lo esencial por el juego de dos fuerzas antagónicas. A ello se debe la irreductible ambigüedad y los reveces imprevisibles que estructuran los relatos.[77] En segundo lugar, la resolución que

[74] S. Freud, *El malestar en la cultura*, p. 87. Frente al contento que proporciona la mera evitación de displacer, "lo que en sentido estricto se llama 'felicidad' corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas […] estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado". *Ibidem*, p. 76.

[75] La comedia no puede desentenderse de esta ambigüedad, como lo supone Trías: "Nada tan cómico, en efecto, como asistir a la irrupción *inofensiva* (para el sujeto y para el testigo) del horror bajo la forma de repugnancia en el ser ajeno: he aquí una de las vetas primeras y primitivas de todo humorismo, quintaesencia del profundo egoísmo defensivo que subyace a éste". Eugenio Trías, *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, De Bolsillo, 2006, pp. 28-29.

[76] "La neurosis no desmiente la realidad, se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente y procura sustituirla. Llamamos normal o 'sana' a una conducta que aúna determinados rasgos de ambas reacciones: que, como la neurosis, no desmienta la realidad, pero, como la psicosis, se empeña en modificarla". S. Freud, *La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis*, p. 195.

[77] "No debemos contar con una pulsión de muerte y una de vida puras, sino sólo con

se espera al final de la historia no declara victorioso a uno u otro bando, sino a los dos, a la manera de un compromiso cumplido donde una pulsión alcanza su fin en la misma acción que su opuesta: al final son la misma historia, la de la muerte del individuo y la de su reproducción.[78]

De este modo, se nos ha ido de las manos el único anclaje que Freud nos ofrecía para distinguir lo ominoso de lo cómico. No obstante, los efectos trágicos u ominosos no pierden por ello su vitalidad y distinción respecto de los cómicos o dichosos, lo cual obliga a intentar explicar la divergencia de los efectos sin atribuirles una causa sustancial, un fin o contenido, sino como el resultado de diferentes combinaciones o distribuciones del juego de fuerzas de la escenificación.

Desde esta perspectiva, la puesta en escena se reduce a un complejo juego de miradas, de reflejos, donde el autor ve lo que el público quiere ver, para entonces dar a ver o exhibir algo en lo que ya no reconoce su intención, pues ésta consistió en reflejar la del otro. Semejante relevo del objeto exhibido por el sujeto que ve, para al final ser el sujeto-objeto que se ve a sí mismo, es característico del desarrollo pulsional y sus destinos de pulsión: *1) el trastocamiento en el opuesto*, que cambia la meta de activa a pasiva, del odio al amor, del componente sádico al masoquista; y 2) *la vuelta hacia la propia persona* o cambio de objeto, lo cual va de la mano con el trastocamiento en la cualidad de la pulsión que se ha mencionado.

A la manera del reenvío mutuo de los opuesto en las palabras originarias, el sadismo originario no puede pensarse separado de un masoquismo igualmente originario: "Una vez que el sentir dolores se ha convertido en una meta masoquista, puede surgir retrogresivamente la meta sádica de infligir dolores; produciéndolos en otro, uno mismo los goza de modo masoquista en la identificación con el objeto que sufre".[79] Pero, lo mismo vale para el masoquismo: "El gozar del dolor sería, por tanto, una meta originariamente masoquista, pero sólo puede devenir meta pulsional en quien es originariamente sádico".[80]

El proceso de trastocamientos en la orientación de las pulsiones tendría un inicio hipotético en la pulsión de ver, de apoderarse sádicamente de un objeto, que con su inhibición se volvería hacia la propia persona,

contaminaciones de ellas, de valencias diferentes en cada caso". S. Freud, *El problema económico del masoquismo*, en *op. cit.*, t. 19, p. 170.

[78] "De ahí la semejanza entre el estado que sobreviene tras la satisfacción sexual plena y el morir, y, en animales inferiores, la coincidencia de la muerte con el acto de procreación. Estos seres mueren al reproducirse, pues, segregado el Eros por la satisfacción, la pulsión de muerte queda con la manos libres para llevar a cabo sus propósitos." S. Freud, *El yo y el ello* [trad. de J. L. Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu, 2004, v. 19, p. 48.

[79] S. Freud, *Pulsiones y destinos de pulsión*, en *Obras Completas*, t. 14, p. 124.

[80] *Idem.*

como pulsión de ser visto, de ser el objeto pasivo de sí mismo. Sobre esta torsión de las pulsiones de objeto que devienen masoquistas, se produce una nueva torsión, buscando en un objeto externo al agente sádico de la pulsión masoquista, es decir, dirigiendo de nuevo la pulsión hacia los objetos externos, como en el punto de partida, sólo que ahora se presenta con una mezcla indisociable de las metas pasivas y activas, como sadomasoquismo.

Del hipotético sadismo originario, que buscaría la humillación y el sojuzgamiento sin la mínima ganancia de placer o la intención de infligir dolor ("el niño sádico no toma en cuenta el infligir dolor, ni se lo propone"),[81] no se vuelve a saber nada en el sadismo subsecuente que goza con infligir dolor. Al respecto, Freud mismo señala la cooriginalidad del sadismo y el masoquismo cuando en el narcisismo primario del infante las pulsiones sexuales toman por objeto el propio cuerpo. La oposición entre activo y pasivo, "como la que media entre amar y ser-amado, se corresponde por entero con la vuelta de la actividad a la pasividad y admite también, como la pulsión de ver, idéntica reconducción a una situación básica. Hela aquí: *amarse a sí mismo*, lo cual es para nosotros la característica del narcisismo".[82]

Regresando al arte, y para concluir, podemos explicar el privilegio que el psicoanalista atribuye a la representación artística para "provocar e inhibir el sentimiento ominoso",[83] en virtud del juego que configura el marco de exhibición donde el espectador ve lo que el poeta quiere dar a ver, es decir, el encubrimiento u olvido radical de las hipotéticas fantasías originarias por el juego de reflejos sadomasoquista. Sobre la base de esta indistinción entre el espectador y el autor, el ver y el ser-visto en el verse a sí mismo (=el narcisismo primario), puede derivarse un efecto ominoso haciendo que el espectador vea pasivamente lo que el autor le pone enfrente, esto es, con la adopción de una actitud predominantemente masoquista por parte del lector, que tampoco es ajena, por otro lado, al papel activo o sádico del autor.

Para conseguir semejante posicionamiento, el autor procede a "ocultarnos largo tiempo las premisas que en verdad ha escogido para el mundo supuesto por él, o en ir dejando para el final, con habilidad y astucia, ese esclarecimiento decisivo".[84] En cambio, el efecto cómico surge como un ahorro del sentimiento de lo ominoso,[85] una ganancia de placer que co-

[81] *Idem.*

[82] *Ibidem,* p. 128.

[83] S. Freud, *Lo ominoso*…, p. 250.

[84] *Idem.*

[85] "La ganancia de placer humorístico proviene del ahorro de un gasto de sentimiento". S. Freud, *El humor* en *Obras completas,* t. 21, p. 157.

rresponde a un rebajamiento del displacer masoquista por el predominio de la actitud sádica en el espectador,[86] la cual tampoco podría gozar del dolor ajeno sin un componente masoquista: "Nosotros conocemos las condiciones previas de esta escena, no compartimos el error de 'El despedazado', y por eso lo que para él no puede menos que ser ominoso nos produce un efecto irresistiblemente cómico".[87]

[86] "En la vivencia era pasivo, era afectado por ella; ahora se ponía en un papel activo repitiéndola como juego, a pesar de que fue displacentera. Podría atribuirse este afán a una pulsión de apoderamiento que actuara con independencia de que el recuerdo en sí mismo fuese placentero o no." S. Freud, *Mas allá del principio del placer*, en *Obras completas*, t. 18, p. 16.

[87] S. Freud, *Lo ominoso*…, p. 251.

CONCEPTOS Y PROBLEMAS RELATIVOS A LA IDEA DE *EVOLUCIÓN* DE LA CONCIENCIA

Tomás Enrique Almorín Oropa*

Resumen Desde un acercamiento al sentido de la evolución aplicado al ser humano, se analiza el concepto de conciencia y se indaga el significado de su emergencia evolutiva. De este análisis, se desprenden tres cuestiones: cuál es el modo de evolucionar de la conciencia; cuál es su función y ventaja para el desarrollo filogenético de la especie humana y cuál su origen. Al final, se propone una hipótesis dualista naturalista como alternativa explicativa de estas cuestiones.

Abstract From an approach to the sense of evolution applied to humans, he examines the concept of consciousness and explores the significance of their evolutionary emergence. From this analysis reveals three issues: what is the mode of evolution of consciousness, what is its function and phylogenetic advantage for the development of the human species and what their origin. In the end, it proposes a dualistic hypothesis as an alternative naturalistic explanation of these issues.

* Área Académica de Humanidades, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Darwinismo, emergentismo, antropología, ciencias cognitivas, filosofía de la cultura, dualismo naturalista.

Keywords
Darwinism, emergentism, anthropology, cognitive sciences, philosophy of culture, naturalistic dualism.

Presentación

Este ensayo analiza algunos conceptos y problemas principales del fenómeno de la conciencia, desde el contexto de la teoría evolucionista. Se parte de un acercamiento al sentido de la *evolución* aplicado al ser humano, donde —como se verá— el fenómeno se asocia a lo específico de su entidad, tal como se actualiza en el presente en cada individuo. En seguida, se estudia el concepto de *conciencia*, donde se da cuenta de su problema descriptivo, con base en algunas ideas provenientes de las neurociencias y de las ciencias cognitivas. En un tercer momento, se indaga cuál es el sentido de considerar una evolución de la conciencia o qué implica afirmar que ésta evoluciona y que constituye el modo evolutivo del ente humano, al valorarse como su característica definitoria. De este análisis, se desprenden tres aspectos relativos a la "evolución de la conciencia": cuál es su *modo* de evolucionar o qué significa que ella evoluciona; cuál es su función y ventaja para el desarrollo y persistencia de la especie humana y cuál es su origen o cómo emergió en tanto autoconciencia con todas sus posibilidades registrables en la historia y en la actualidad. Al final, se propone una hipótesis dualista naturalista como posible esclarecimiento a estas cuestiones.

El concepto de *evolución* aplicado a la especie humana

El origen de las especies apareció el 24 de noviembre de 1859, pero Darwin había comenzado las notas preparatorias sobre las modificaciones de las especies en julio de 1837.[1] En 1842, escribía un primer borrador de 37

[1] Para lo siguiente, *vid.* Wolfgang Wickler y Uta Seibt, *El principio del egoísmo. Causas y consecuencias del comportamiento social* [trad. Félix Blanco Saseta], México, Siglo XXI Editores, 1983, pp. 31-43.

páginas de sus ideas,[2] en el cual se definen dos conceptos centrales de su teoría evolutiva: el de "selección natural" y el de "especie".

Dice Darwin: "Cuando se presentan variaciones útiles para algún ser vivo, los individuos dotados de esta propiedad tienen con seguridad las mejores perspectivas de conservarse en la lucha por la vida, y siguiendo el estricto principio de la herencia, propenderán a engendrar una descendencia dotada de caracteres semejantes. Este principio de continuidad ha sido bautizado por mí, por mor de la brevedad, <<selección natural>>".

Respecto del concepto de *especie*, se describe lo siguiente:

> Entonces, suponiendo que ninguna ley natural obrara en contrario, han de nacer a veces razas que difieren considerablemente de sus antecesoras [...] Con una suficiente diversidad constitucional, dos razas producidas deberían ser infecundas entre sí; deberían, de una manera sumamente propia y admirable, correspondiente a sus necesidades, estar adaptadas a la naturaleza exterior y a los demás organismos que las rodean; tales razas poseerían el valor de especies.[3]

A la par de los caracteres corporales que podrán definir una especie, Darwin menciona sin cesar los del comportamiento y llega a suponer que los modos de comportamiento también se heredan, de manera que "la selección en determinadas condiciones debe operar en dirección de la modificación de las propiedades heredadas por los animales. Concedido esto, es preciso convenir también en la posibilidad de que algunos de los instintos más extraños se adquieran de este modo" y, en su libro de 1871, *El origen del hombre y la selección sexual*, llega a concluir que "la mayoría de los movimientos de expresión son heredados e involuntarios", y que incluso las sorprendentes y en apariencia únicas facultades mentales y morales del ser humano proceden de sus antecesores, del tipo de los mamíferos.[4] De esta idea, no tardó mucho en deducirse lo que se llama un "darwinismo social" que ha impregnado durante mucho tiempo el imaginario colectivo y que es parte de una perspectiva general de la cultura, pero que, sin embargo, de ninguna forma es aceptable.

---

[2] "El manuscrito, escrito con lápiz blando sobre mal papel, fue hallado por el hijo de Darwin, Francis, en 1896, en un cuartucho debajo de la escalera del sótano. En alemán, salió con el título de *Essay zur Entstehung der Arten* en 1871. Sólo después de haber Alfred Russel Wallace publicado en los *Annals and Magazine of Natural History* un artículo 'sobre la ley que ha regulado la evolución de las especies', en 1855, y luego otro sobre la modificación de las variedades respecto de la forma primitiva, en 1858, cedió Darwin a las instancias de sus amigos y publicó sus pensamientos, también en ese sentido, pero con amplia documentación". *Ibidem*, p. 31.

[3] En *ibidem*, pp. 32 y 33.

[4] *Vid. ibidem*, p. 35.

Wickler y Seibt opinan que asimilar el despliegue histórico de la humanidad a la teoría darwiniana de la evolución conduce a un paralogismo consistente en equiparar lo que en la naturaleza ocurre con normalidad con aquello que el ser humano aspira alcanzar.

> El razonamiento de que el hombre no tiene perspectivas de alcanzar estados que no corresponden a su naturaleza, olvida que el hombre, por la razón y la técnica, puede alcanzar metas y realizar condiciones que son inalcanzables en forma puramente biológica por la selección natural. No es acertado orientarse sólo por los resultados de la selección natural para juzgar de lo que es bueno y apropiado para el hombre [...] Porque por encima y más allá de estos límites de la selección natural el hombre ya no puede abandonarse a la naturaleza y tiene que obrar de acuerdo con otras leyes.[5]

¿A qué "otras leyes" responde el proceso humano? Parece que el aserto se refiere a la capacidad que los seres humanos tienen de tomar decisiones, por la cual podemos determinar el curso de nuestra historia en ciertos aspectos y hasta cierto límite. Parece, entonces, que la referencia de tales leyes es aquello que conocemos como "la conciencia".

Así, se nos induce a considerar dos aspectos de la relevancia atribuida a esta característica. El primero, manifiesto en la cita, es que la conciencia humana rebasa la flecha de la evolución biológica y llega a convertirse en un factor de ésta, de modo que se define por una cierta independencia respecto de aquel proceso; el otro aspecto, implícito en el juicio, es que la conciencia (razón, técnica, cultura) es un efecto evolutivo biológico de la especie humana. Considerarla como efecto y motor de la evolución, significa que ella define a nuestra especie y que, al mismo tiempo, es un factor preponderante en el actual estado del desarrollo evolutivo. No obstante, otro juicio externado en la nota es que la naturaleza del ser humano no se explica por el solo efecto de la evolución biológica, según se aplica a la biosfera no humana. De esta manera, parece que la conciencia no puede entenderse sin mediar la idea de evolución en sentido darwiniano, pero tampoco puede reducirse a un modo más de ese modelo explicativo. En otras palabras, pareciera que tal fenómeno es y no es una emergencia derivada del proceso evolutivo natural. Este problema se discute un poco más adelante.[6]

---

[5] *Ibidem*, pp. 42-43.

[6] *Vid. infra* "La idea de *evolución* aplicada a la conciencia".

Una definición problemática de la *conciencia*

¿Cómo se entiende el fenómeno que llamamos conciencia? En primer lugar, puede captarse como un tipo de comportamiento caracterizado por la autonomía. Esta conducta autónoma se relaciona con la "emancipación de la Actividad Nerviosa Superior (ANS) del individuo, es decir, que en forma progresiva se incrementó cuantitativa y cualitativamente la actividad informativa no determinada fatalmente por los programas genéticos; ello le proporcionó al cerebro humano una enorme plasticidad, la entrenabilidad y la capacidad de aprender".[7] De acuerdo con estas determinaciones, la conciencia se integra por la información y sus diferentes maneras de combinarse y utilizarse, de donde su característica evolutiva es la autonomía asociada con las siguientes notas:

1. Incremento progresivo de la actividad informativa no determinada desde el punto de vista genético, que se expresa sobre todo en la enorme plasticidad, entrenabilidad y capacidad de aprender del cerebro humano.
2. Las reacciones anticipadas, que se hicieron más flexibles, activas y rápidas.
3. La posibilidad de acumular y aprovechar la experiencia individual.
4. El mayor significado del papel del individuo como portador de nueva información que mantiene y eleva el nivel informativo general del sistema.[8]

De acuerdo con este argumento, se entiende una tendencia más o menos común en el intento de captar la conciencia; se trata de comprenderla con base en dos plataformas explicativas. La primera se refiere a afirmar que es información acumulada, susceptible de ser relacionada, manipulada y aplicada; la segunda remite a considerar al cerebro como la sede o núcleo de mayor desarrollo para efectuar el acopio, la interrelación y la reproducción

---

[7] Enrique González Suárez, "Conocimiento y evolución de la humanidad", en el sitio http://bvs.sld.cu/revistas/aci/vol12_2_04/aci0904.htm. "La mayor autonomía de la ANS, respecto al programa genético, propicia reacciones anticipadas más flexibles, activas y rápidas; origina la posibilidad de aprender y acumular una mayor experiencia individual y dota de mayor significación al individuo como portador de nueva información, que sustenta y eleva su horizonte en general. Así, la acumulación y activación de la información se revela como propiedad en la vía principal de desarrollo de la evolución. Por tanto, la evolución informativa penetra todos los niveles conocidos de la materia, si se interpreta la información como 'variedad reflejada' y 'medida de heterogeneidad' en la distribución de la energía (materia) en el espacio y el tiempo".

[8] *Vid. ibidem*, p. 5.

de aquella información. El cerebro aparece como una especie de regulador de la energía a partir de los datos que puede acumular, de modo que se erige como la sede de la conciencia, en el sentido en que se está definiendo.

La característica más sorprendente del cerebro de los vertebrados superiores es el proceso denominado *reentrada*, consistente en el intercambio continuo y recíproco de señales entre distintas áreas cerebrales, el cual permite que las áreas se coordinen entre sí y en el espacio y el tiempo.[9] Puede decirse, entonces, que el cerebro se postula como la sede del acto consciente, aunque más adelante veremos que, si bien es una condición necesaria de éste, no es suficiente para entenderlo como fenómeno humano *stricto sensu*.

A partir de lo anterior, las teorías relativas a la naturaleza del sustrato de la conciencia se catalogan en dos grupos: dualistas y monistas.

En general, el razonamiento dualista separa la función mental y la conciencia del ámbito físico, en el que se incluye el cerebro, sea suponiendo dos mundos (el ideal y el aparente material como Platón), sea diferenciando dos sustancias independientes (*res cogitans* y *res extensa*, como Descartes), o bien, postulando dos realidades paralelas sincronizadas, pero no en interacción causal (paralelismo psicofísico de Malebranche y Leibniz).

Por su lado, el argumento monista se asienta en un reduccionismo al sostener que la conciencia es un estado funcional del cerebro, producto de la serie de interrelaciones causales constituida por las conexiones sinápticas y las reacciones bioquímicas.

Como se sabe, ni las argumentaciones dualistas ni las monistas satisfacen una teoría coherente y completa de la conciencia. Si bien ella es una propiedad emergente del funcionamiento cerebral, no se deriva que éste sea su único factor determinante; la mente y la conciencia son más que el cerebro por sí mismo. Explicar los fenómenos neurofisiológicos que acompañan la experiencia consciente no implica definir la conciencia en sí y menos la experiencia de la misma. Ello se designa en filosofía de la mente como hiato o "brecha" explicativa (*explanatory gap*, J. Levine), el cual se refiere "al hecho de que la explicación de la neurobiología de la conciencia no explica por sí misma el concepto de conciencia y menos aún la emergencia de la experiencia de la conciencia",[10] entendida no como autoconciencia del aquí y ahora, sino como la autoconciencia de ser consciente. De esta manera, una cosa es la conciencia, que se constituye por la información y su combinación —como se ha afirmado—y otra, la autocon-

[9] *Vid.* Andrés Ripoll Muntaner, *El espacio y los orígenes: el Universo, la vida y la conciencia*, Lección inaugural del año académico 2006, Madrid, Real Academia de Ingeniería, enero de 2006, p. 24.

[10] C. Orozco *et al.,* "Reflexiones sobre la conciencia", en *Revista Médica Estudiantil*, en el sitio http://www.members.tripod.com/rmejaveriana/ori001.htm.

ciencia que alude al sentimiento de individualidad e identidad, así como a la conciencia de ser consciente, lo que puede llamarse la *reflexión*, o bien, la *experiencia* propia y específica del ser consciente. Ambas dimensiones constituyen la ontología humana. Por tanto, el fenómeno de la conciencia resulta ser el efecto de múltiples factores.

El problema nuclear relativo a la naturaleza de la conciencia radica en conciliar la base biofísica y fisiológica de tal acto con la emergencia de la subjetividad y de la experiencia significadas por las emociones, los sentimientos, el recuerdo, la identidad, la reflexión, el sentido artístico, el sentido religioso, etcétera, todo lo cual no es explicable por medio de la reducción a estructuras físicas y sus funciones.

En cuanto experiencia, es decir, como el *acto de ser consciente*, la conciencia se percibe como una *diferencia* entre el ente que es consciente y el resto de su entorno. Se entiende que el estado consciente se alcanza cuando un organismo percibe que no es uno con el todo y que, en algún sentido, está desvinculado del universo circundante en su estatuto de "ser". Es una especie de "separación" de su origen biológico, que le obliga a generar otra esfera vital que conocemos como cultura. La conciencia —en cuanto autoconciencia— se caracteriza por una escisión entre el ente consciente y su entorno, de la cual emerge el sentimiento de individualidad, la identidad, el conocimiento, la reflexión; es decir, sus características expresivas básicas y todas las acciones no reducibles a funciones neurofisiológicas, que en su conjunto conforman el entorno cultural humano, como son todos los actos y actitudes derivados de aquellas características elementales, esto es, el sentido histórico en cuanto memoria, anticipación y destino; el sentido moral, la actitud metafísica, el sentido religioso, entre otros.

Tal análisis nos introduce a otro marco problemático: el origen de la conciencia. ¿Cómo aconteció tal separación? ¿Cómo surgió la conciencia? En breve, se abordarán estas interrogantes; por lo pronto, con base en estas consideraciones, parece que el estudio de la conciencia debe orientarse hacia el dualismo, pero no de tipo metafísico, sino naturalista (dualismo naturalista); esto en virtud tanto del nivel explicativo científico en que nuestra pensamiento se halla, como de la propia experiencia consciente, o sea, del hecho de que en el aquí y ahora somos entes biológicos conscientes. Más adelante, se expone un ejemplo que aclara lo que denominamos "dualismo naturalista".

La idea de *evolución* aplicada a la conciencia

Intentar comprender qué es la conciencia conduce a percibirla como un acontecimiento evolutivo propio de la especie humana; pero ¿qué significa que la conciencia evoluciona?

En el contexto de una opinión científica general, la idea de *Evolución* es una categoría biológica aplicable y aplicada al desarrollo de los organismos vivos; se trata de un proceso orgánico. Sin embargo, el uso del concepto se ha extendido a otros ámbitos antropológicos y extra antropológicos con acepciones analógicas o metafóricas y, por lo mismo, ambiguas, como *evolución de los sistemas políticos, de los elementos inorgánicos, del cosmos*, etcétera.[11] En el presente texto, nos referimos a la *evolución de la conciencia*; ¿es apropiado este uso del concepto y, en tal caso, cuál será su contenido?

No obstante, el uso descrito arriba no es del todo acertado. El concepto *evolución* no procede de la observación biológica, sino de la experiencia cultural (que, de por sí, ya es una experiencia consciente), de donde se aplica a lo biológico y retorna luego a la esfera cultural. Veamos.

Gustavo Bueno informa que la idea de *evolución* procede de experiencias técnicas propias de sociedades con escritura, en particular de la manufactura de "libros" con formato de rollos; así, *evolutio* designaba el "desenrollo" del volumen de papiros pegados y enrollados.[12] Entonces, *evolución* es una idea que proviene de un trabajo técnico, en este caso del registro y recuperación de datos en un soporte material específico —el rollo— de donde pasará a ser utilizada en un contexto explicativo muy diferente: el biológico.

Hacia el siglo XVIII, el término se metaforiza y de su empleo para indicar el despliegue de materiales enrollados comienza a aplicarse al desarrollo (ontogenético) del organismo individual que se suponía *in nuce,* "en el huevo"; más tarde, será aplicado para designar el proceso transformativo de unos organismos en otros dentro de su misma especie y en otros de especies distintas, lo que constituirá la teoría evolutiva desde Lamarck a Darwin, estructurada como tal en un proceso histórico de sesenta años.[13]

[11] *Vid.* Gustavo Bueno, "La religión en la evolución humana", en *Ciencia y Sociedad*, Ediciones Nobel, 2001, pp. 61-105, en el sitio www.filosofia.org/aut/gbm, pp. 1-40.

[12] Gustavo Bueno refiere que Cicerón designa la lectura de textos poéticos que requerían ser desenrollados como *poetarum evolutio*. *Ibidem*, p. 7.

[13] Lamarck trata por vez primera la evolución de los animales y las plantas en 1800, en la lección inaugural de su curso de zoología de los animales invertebrados (11 de mayo de 1800). Dicho texto sería publicado en 1801 con el nombre de *El sistema de los animales sin vértebras*. En esta obra, aparecen ya las tesis esenciales de su doctrina transformista. Hasta entonces, parece que Lamarck había sido rigurosamente fijista.

En 1802, en su obra *Investigaciones sobre la organización de los cuerpos vivientes*, Lamarck aborda nuevos problemas, como el de la degradación y el origen de la vida. En 1803, se publican los dos primeros volúmenes de la *Historia natural de los vegetales*; en 1809, su obra capital, la *Filosofía zoológica*, donde por primera vez aparece formulada una teoría positiva de la evolución de los seres vivos. Su obra maestra, la gran *Historia natural de los animales sin vértebras* (1815–1822) sienta

Desde su significado biológico a partir de la teoría evolucionista de Darwin, el concepto ha ampliado sus rangos aplicativos hasta incluir la idea de una evolución cósmica, como ley universal. Dichas acepciones amplían el concepto y le confieren sentidos diversos de los que tiene el término circunscrito a la biosfera, aunque tal ampliación puede inducir a un error interpretativo, pues no todos los componentes del universo evolucionan en la medida en que no todos son entes biológicos o susceptibles de algún tipo de "desarrollo".

Por otra parte, si se restringe el concepto "evolución" y se aplica sólo a los entes vivientes, tampoco puede decirse que valga para todos. El desarrollo de los organismos sexuados y de los no sexuados es diferente; hay organismos "estacionarios" de millones de años en los que puede hablarse de una "evolución neutra", la cual designaría más un equilibrio que una transformación e indica que no todo ser vivo se "des-arrolla", como lo ha observado la biología contemporánea; así, no *evolución,* sino *adaptación,* sería un concepto más preciso para describir el proceso vital de los organismos en general.

En cuanto a nuestro tema, el de "la evolución y la conciencia humana", una pregunta interesante sería si es legítimo hablar de un desarrollo evolutivo de las formas inorgánicas hasta las orgánicas y de éstas a las extraorgánicas; de las categorías físicoquímicas hasta las biológicas y de éstas hasta las histórico-culturales. Si ello fuera posible, debería concluirse que "evolución" significa cosas muy distintas entre sí, pero todavía más si se adjudicara a la conciencia humana. ¿Podríamos suponer con coherencia una línea desde lo inorgánico hasta la conciencia —que no es una estructura biológica—, que con validez pudiéramos nombrar "evolutiva"? En tal caso y de todos modos, aunque la evolución afectase a todas las categorías, no podrá aplicarse en el mismo sentido a cada una ni al vínculo entre ellas mismas. ¿Qué correspondencia habría entre la "evolución" del carbono y la de la conciencia?

Aunque es cierto que se acepta una constitución de los entes mundanos a partir de materiales moleculares elementales (oxígeno, hidrógeno, carbono, nitrógeno) y, por tanto, adviene la idea de evolución y aun cuando en el ámbito físico-químico-biológico nos parece plausible esta idea, no podríamos transferirla a un nivel de "evolución superorgánica" o "extraorgánica" (de los sistemas políticos, del lenguaje, del arte, de la conciencia), porque es incompatible con el propio concepto. Si éste significa evolución

las bases de la clasificación sistemática del inmenso mundo de los invertebrados (que representa aproximadamente 97% de las especies animales conocidas), en aquel entonces muy olvidado por los zoólogos. *Vid.* http://es.wikipedia.org/wiki/Jean-Baptiste_Lamarck.

de los seres orgánicos, las especies que éstos configuran entrañan secuencias bioquímicas y genéticas causales que en ningún sistema extraorgánico operan, como un sistema político, el lenguaje, el arte o la conciencia, por lo que hablar de una "evolución cultural" como prolongamiento de la biológica vendría a ser un sinsentido; pero, al mismo tiempo, si se evitara hablar de la evolución en formas o sistemas no orgánicos y se redujera a su uso biológico exclusivo, se desvirtuaría su empleo genérico como transformación o secuencia de formas, cualquiera que fuera su naturaleza (incluida la de la conciencia) y careceríamos de un concepto útil para explicar los cambios en el plano antropológico y en el cósmico que se registran con rapidez o lentitud; careceríamos de un concepto para expresar cómo hemos llegado hasta el presente del mundo, hasta nuestra presencia consciente. A pesar de ello, por más útil que sea el uso analógico del concepto "evolución", nada autoriza a hablar de ella en sentido biológico orgánico al analizar la historia humana o, en este caso, la conciencia humana; ni ésta ni la historia son *evolutivas* como se dicen evolutivas las especies animales o vegetales; pero precisamente por esta impropiedad, los paralelismos propuestos entre la secuencia filogenética de una especie animal y una secuencia histórica o cultural, en exclusiva antropológica, representan un problema de amplio interés filosófico. Suponer que la conciencia es un factor o "motor" evolutivo, o que evoluciona dentro de su propio orden, de manera análoga a como los instintos biofisiológicos (como el hambre o el impulso sexual) son motores, o una especie evoluciona dentro de su orden, deriva en un gran problema filosófico a partir de saber que la conciencia no es un impulso biológico ni propiamente un ser vivo. ¿Qué significa, entonces, que "la conciencia humana evoluciona" o que "es un motor de la evolución humana"? Por ahora, intentemos invertir el orden de la reflexión.

Si, como vimos, la idea de evolución procede de la experiencia cultural técnica, ¿no será éste su ámbito original y propio, por lo que no serían los organismos los que evolucionan, sino las formas culturales —como un libro—, de donde luego se aplicaría por extensión la idea al campo biológico? Si así fuera, la idea de evolución describiría, en primera y propia instancia, el desarrollo de procesos humanos no biológicos, pero sí conscientes como la historia, el lenguaje, la ciencia, el arte, etcétera y después, por analogía, el de los organismos biológicos.

Si se considera la conciencia como una cualidad definitoria de la especie humana, manifiesta no en su morfología zoológica, sino en la expresión cultural, en donde tendríamos que hablar no de "evolución del ente humano" en cuanto especie zoológica, sino de "evolución *cultural* humana", esto entrañaría, por un lado, algo muy cercano a *Historia* de la humanidad, lo que nos conduciría a hablar de una "historia de la conciencia humana", y —por otro lado— deberíamos suponer un estrato diferente del

zoológico en donde se desarrolla tal evolución (espacio cultural) y aceptar el empleo del concepto en referencia a tal estrato. Pero estas condiciones nos llevarían también no sólo a diferenciar, sino a oponer el estrato biológico-zoológico de la especie humana y el cultural-espiritual de la misma, recayendo en un dualismo muy burdo; porque, además, debemos suponer que el desarrollo cultural es el desarrollo propio de la especie humana. Así, me parece que, en vez de diferenciar y oponer los órdenes biológico y cultural, zoológico y espiritual, es más viable pensar en un orden unitario que, en cierta forma, integre los dos ámbitos; Gustavo Bueno nombra ese orden "espacio antropológico", concepto que puede ser de utilidad para hablar de la evolución de la conciencia, o bien, como ya se apuntó en el apartado anterior, de un "dualismo naturalista" con el que se intentaría explicar la condición humana sin recurso a mundos no verificables de algún modo. Sin embargo, el esclarecimiento del fenómeno consciente solicita, por sí mismo, justo en virtud del dualismo naturalista, el recurso a otros órdenes de compresión que podemos designar como metafísicos, los cuales pertenecen a la fenomenología humana, ya que, a la par de corresponder a su experiencia más propia, a su despliegue, no pueden ser desechados del intento autocomprensivo emprendido por la pesquisa antropológica en general y de la conciencia en particular. Tales órdenes comprensivos pertenecen por derecho propio al "espacio antropológico".

El problema de la "evolución de la conciencia" muestra tres caras: la de su origen, la de su papel en el proceso evolutivo de la especie y la de su estilo propio de evolucionar. Como la propia definición de *conciencia*, las hipótesis de su origen, de su papel dentro del desarrollo evolutivo y de su forma evolutiva propia, también obtienen resultados poco claros. En lo que sigue, se analizan estos problemas. En primer lugar, qué significa la *evolución* de la conciencia; en segundo término, cuál es su papel en el proceso evolutivo del ser humano y, en un tercer momento, cuál es la hipótesis de su emergencia, cómo emergió.

La evolución de la conciencia como *evolución informativa*

Con base en la idea de conciencia como información acumulada, producida y productiva, su evolución viene a entenderse como "informativa" y cognoscitiva, que desarrollará al ser humano desde el *homo sapiens* hacia el *homo sapientissimus*, conforme a una ley de cambio que va de menor a mayor complejidad.[14]

La evolución del ser humano está inscrita en el desarrollo natural de la vida en la Tierra; su origen se rastrea en el pasado a más de quinientos

[14] E. González Suárez, *op. cit.*, p. 2.

millones de años. Desde sus predecesores *australopitecos*, el *Homo sapiens* ha precisado entre dos y tres millones de años para constituirse como tal especie. En el decurso de esta historia, el mayor cambio se verificó en el cerebro, con un incremento notable de su volumen y su reorganización en orden a la complejidad.[15]

Respecto de la evolución, se entiende que la conciencia es a la vez motor y efecto de aquélla. La evolución se concibe como un proceso adaptativo entre los organismos y su medio, en el que aquéllos fueron organizándose de manera especializada respecto de su entorno, lo cual resultaba adecuado para ciertos periodos estables, pero no para los cambios bruscos del ambiente, pues una adaptación especializada en extremo impide que el organismo se adecue con rapidez a esos cambios. Pero otros organismos evitaron la especialidad morfofisiológica, gracias a lo cual contaron con mayor flexibilidad adaptativa. Se supone que este segundo grupo de organismos derivaba de modo más directo del tronco evolutivo central, es decir que serían los agentes nucleares o básicos de la evolución; así, "las particularidades troncales del proceso evolutivo obtenían, en el curso del desarrollo de la vida sobre la Tierra, cada vez, mayores ventajas y con el transcurso del tiempo se revelaban cada vez más". Entre esas particularidades se consideran la universalización, la autonomía, la integración taxonómica y la acumulación informativa,[16] características todas asimilables a la idea de conciencia. Por tanto, ésta viene a ser tanto el motor como el producto o efecto del proceso evolutivo, pues la evolución informativa deviene propiedad primordial de la vía troncal de todo el proceso evolutivo e interviene, a su vez, en los diversos niveles de desarrollo de la materia conocida. "En el proceso evolutivo del ser humano, a partir de la información acumulada en su memoria y de su análisis, se originó la capacidad de sintetizar la información pronosticada, que asegura reacciones anticipadas adecuadas. En el nivel social de evolución de la materia, esta propiedad se constituyó en una de las características fundamentales de la vía troncal de la vida en la Tierra."[17]

Considerar la conciencia como motor evolutivo —del ser humano en particular, pero también del orden natural en general— debe establecer la evolución como un concepto "informacional" y no tanto biológico, aunque, asimismo, supondría efectos en este nivel. Así, la conciencia individual y social se integra por un enorme cúmulo y versatilidad informativos, cuyo soporte somático está en el cerebro y llega a convertirse en un factor evolutivo en cuanto el uso de tal información produce cambios que afec-

[15] En este tiempo, el cerebro ha aumentado casi un kilogramo de su peso (2.5 veces su peso original de 400 gramos). *Vid.* A. Ripoll Muntaner, *op. cit.,* p. 23.

[16] A. A. Zúbov, "La antropogenia como fase de la evolución del reino animado", en *Premisas biológicas de la hominización*, cit. por E. González, *op. cit.*, p. 5.

[17] *Idem.*

tan o afectarán el plano de la biosfera. La característica de la conciencia como elemento y factor evolutivo es la *complejización* de las estructuras organizativas informacionales. Es decir, el factor derivado de la conciencia que podría influir sobre ella misma, sobre el ser humano y sobre el mundo natural, es el conocimiento. Por tanto, a escala individual y social, la conciencia se considera un centro de acopio informativo que induce a pensar en su evolución como un proceso dirigido a manifestar y constituir la información del universo.

El papel de la conciencia en la evolución del ser humano

Si una especie como la humana ha logrado estabilizarse en su rendimiento filogenético, debe suponerse que sus características constituyentes han obrado para que así sea; es decir, sus características actuales son elementos concurrentes para su adaptación, sobrevivencia, reproducción y permanencia en la biosfera. Si de esta manera sucede, entonces la conciencia, además, opera como un factor destinado a esos efectos en el caso de la humanidad que es quien la sustenta, como se asentó en el apartado precedente. No obstante, es poco claro que la conciencia sea una estrategia evolutiva viable.

Owen C. Lovejoy distingue la capacidad inteligente del fenómeno de la “cognición”, emblemático de la conciencia. Ambas capacidades —inteligencia y cognición— no parecen ser características explicables por la sola selección natural, pues no son estrategias apropiadas para la evolución, debido a que el cerebro tarda en conformarse y se completa hasta mucho después del nacimiento; además, es mucho menos eficiente que las estrategias de supervivencia de otras especies (por ejemplo, nocturnidad, mimetismo, velocidad, etc.). En términos evolutivos, las especies de mamíferos que más han desarrollado el cerebro y poseen cierto grado de inteligencia —como los cetáceos, los proboscidios y los primates— son las que menos éxito de permanencia han conseguido; la mayoría está casi en vías de extinción, excepto el *Homo sapiens*, de tal suerte que, como sugieren Lovejoy[18] y Dobzhanski,[19] la inteligencia no es ninguna ventaja evolutiva y sí un riesgo para la reproducción, por lo que no es probable que sea una tendencia natural en la evolución.

Si lo anterior es cierto, la conciencia no sólo no procede de la evolución biológica, sino que se trataría de una emergencia y un proceso con-

[18] C. O. Lovejoy, “The Origin of Man”, en *Science*, 211, 1981, cit. por A. Ripoll Muntaner, *op. cit.*, p. 29.

[19] T, Dobzhanski, *Genetics of the Evolucionary Process*, Columbia University Press, 1970. Cit. por *idem*.

trario a ella; pero, en este punto, las interpretaciones de base científica se contradicen.

En el apartado anterior, se afirmaba que la conciencia parece pertenecer al y derivar del núcleo troncal evolutivo, por lo cual, debido a su indeterminación y falta de especialidad, o bien, a su apertura, sería un factor para alcanzar mayor acomodo de los organismos dotados de ella, dada la facultad adaptativa que les otorga. Entonces, ¿la conciencia es o no un factor y resultado evolutivo? ¿Pertenece o no a la línea propia de la evolución humana, considerada la humanidad como especie biológica con todas sus características, incluida la propia conciencia?

Si la conciencia no formara parte integral de la evolución del ser humano, no cabría modo de explicar el éxito adaptativo y evolutivo de la especie debido, precisamente, a aquel factor. Sin embargo, si se atiende a las observaciones de Lovejoy y Dobzhanski, tampoco resulta plausible que sea un evento evolutivo. Ahora bien, un hecho constatable por cualquiera es que estamos aquí, gozando de este instante cuya historia se pierde en la profundidad de los tiempos; prometidos, en cuanto especie, de un futuro aún prologado, debido en mucho a la capacidad intelectiva, a la conciencia y a los efectos adaptativos que ambas propician. Por tanto, me parece del todo coherente pensar que la conciencia es y ha sido un factor propicio para el presente humano, marcado por su propia historia, es decir, por su propia evolución. A pesar de ello, en sentido biológico, evolutivo, histórico, y desde las perspectivas científica, filosófica, antropológica, mitológica, teológica, todo apunta, por lo menos, a estimarla como un enigma, cuando no como un misterio resistente a las argumentaciones, en virtud de no ser claros ni su función evolutiva ni su arraigo y origen en lo biológico estricto, aun cuando es una de las características más definitorias de nuestro ser en el mundo. En fin, pareciera no haber un esclarecimiento coherente ni en lo que concierne a su naturaleza —si se restringe a una referencia exclusiva al orden biológico— ni en lo que se refiere a su papel evolutivo.

Si se intentara conciliar la improbabilidad evolutiva de la conciencia con el hecho de que ella ha sido y es un factor determinante de la actual existencia del género —el sello que define tal actualidad, nuestra propia persona y la posibilidad de pensarla—, deberíamos tomar en cuenta la eventualidad de poder explicarla por "causas" no por entero biológicas y, sin embargo, integradas y acordes con la estructura e historia biológica del ser humano. Si este rastreo es posible, nos coloca de lleno delante del problema del origen de la conciencia, pues en su desciframiento se hallaría la comprensión de las demás interrogantes. Así, se plantea la necesidad de aventurar conjeturas relativas a aquel origen. Repasemos en seguida el asunto de la hipótesis del origen de la conciencia.

Las hipótesis del origen de la conciencia

Un problema permanente de las ciencias en general, siempre irresuelto e irresoluble, es el relativo al origen de las nuevas formas de organización de la materia, como sería —en particular— el caso del origen del ser humano y de su conciencia. Esto se debe a que no puede verificarse una conclusión en algún nivel de la forma estructurada de los seres ni en su tránsito de una a otra forma.[20] Entonces, respecto del origen de la conciencia, las hipótesis no pasan de ser especulaciones indemostrables por la vía empírica o meras conjeturas, aunque basadas en los resultados de las neurociencias, las ciencias cognitivas y en los hallazgos arqueológicos.

Desde la perspectiva de la teoría evolutiva, se piensa que la mente debió surgir como resultado de dos procesos de selección: la natural, descrita por Darwin, y la somática. La primera es conocida y aceptada en general por los evolucionistas. La segunda, propuesta por Edelman y Tononi se basa en tres principios:

> 1º La selección durante los primeros estadios del desarrollo del individuo, donde además de intervenir los genes y la herencia en la conectividad de las sinapsis, ésta queda establecida en buena medida por la selección somática que se produce durante el desarrollo; las neuronas que se disparan juntas quedan conectadas y forman grupos quedando vinculadas entre sí.
> 2º La selección durante toda la vida del individuo, cuando se produce un proceso de selección sináptica dentro del repertorio de grupos neuronales como consecuencia de las experiencias conductuales.
> 3º El proceso de *reentrada*[21] que permite que un individuo con un sistema variable y único pueda catalogar un mundo sin etiquetas en clases de eventos sin necesidad de un programa de ordenador. [22]

La selección natural y la somática dan cuenta de un "cómo" probable del origen de la conciencia en referencia al procesamiento de un enorme cúmulo informativo, explicado por la creciente "complejidad neuronal", pero dejan pendiente la pregunta de cuándo apareció la información por primera vez en la naturaleza; sólo se supone que la capacidad de procesarla es un efecto de la selección natural y se la considera como un concepto biológico, cuya sintaxis emerge con la especie humana.

[20] El problema del origen es muy complejo y difícil de dilucidar "en la mayoría de las esferas del conocimiento, sean estas, por ejemplo, las partículas del micromundo en la física; el universo, las galaxias, las estrellas, el sistema solar, la Tierra en la astronomía física, la astrofísica, la cosmogonía, la cosmología, la geología; la vida en la biología; el hombre en la antropología; la sociedad en la historia y así sucesivamente". E. González Suárez, *op. cit.,* p. 4.

[21] Concepto ya explicado en el apartado "Una definición problemática de la *conciencia*".

[22] *Vid.* A. Ripoll Muntaner, *op. cit.,* p. 24.

En la última parte de su conferencia *La selección natural y el surgimiento de la mente*,[23] titulada "Comentarios sobre el surgimiento de la mente", Karl Popper expone otra conjetura evolucionista interesante de cómo se originó la conciencia en el ser humano.

El primer supuesto de Popper en su conferencia es que la vida y luego la mente surgieron en un universo donde, hasta cierto momento, ellas no existían. En seguida, propone la idea de que la conducta de los seres animados está *autoprogramada* en el código genético, codificado en el ADN, el cual determina las posibilidades de lo que puede y no puede adquirirse por la crianza. Con base en este postulado, distingue dos tipos de programa de comportamiento: *programas conductuales cerrados* y *programas conductuales abiertos*, según una cita de Ernst Mayr.[24] El "cerrado" es un programa que determina con gran detalle la conducta del animal; el "abierto" es el que no prescribe todos los pasos de la conducta, sino que deja alternativas abiertas a algunas elecciones, aun cuando pueda orientar la probabilidad o tendencia a una u otra posibilidad. Popper supone que el programa abierto evoluciona por selección natural, debido a la influencia de situaciones ambientales cambiantes complejas a las que debe adaptarse un organismo. De esta forma, las variaciones del medio favorecerían la activación de los *programas conductuales abiertos* y propiciarían, en algún momento, las elecciones conscientes. De este modo, propone las etapas del surgimiento de la conciencia:

> Una posible primera etapa es aquella donde puede evolucionar algo que actúa como una advertencia centralizada, es decir, como una irritación, incomodidad o dolor, y que induce al organismo a detener un movimiento inadecuado y a adoptar alguna conducta alternativa en su lugar antes de que sea demasiado tarde, antes de que el daño infligido sea muy grande. La ausencia de una advertencia como el dolor llevará en muchos casos a la destrucción. Así, la selección natural favorecerá a aquellos individuos que retroceden cuando reciben una señal que les advierte de un movimiento inadecuado; lo que significa que anticipan el peligro inherente al movimiento. Sugiero que el dolor puede evolucionar como tal señal; y quizás también el miedo.
>
> Como una segunda etapa, podemos considerar que la selección natural favorecerá a aquellos organismos que ensayan, por un medio u otro, los posibles movimientos que pueden adoptarse *antes de ejecutarlos*. De esta

[23] Fue la primera conferencia en el Darwin College of Cambridge, pronunciada por Popper el 8 de noviembre de 1977. El original inglés, "Natural selection and the emergence of mind", apareció en *Dialéctica*, vol. 32, fascículo 3-4, Biel, Académie Suisse des Sciences Humaines, 1978, pp. 339-355, reproducido en Sergio F. Martínez y León Olivé [comps.], *Epistemología evolucionista*, México, Paidós/UNAM, 1997, pp. 25-42.

[24] Ernst Mayr, *Evolution and Diversity of Life*, Mass., The Belknap Press, Harvard University Press, 1976, p. 23. Cit. por Popper, "La selección natural y el surgimiento de la mente", en Sergio F. Martínez y León Olivé, *op. cit.,* p. 40.

> manera, la conducta *real* de ensayo y error puede ser reemplazada, o precedida, por una conducta sustitutiva de ensayo y error *imaginada*. Este acto de imaginación puede quizá consistir inicialmente en incipientes señales nerviosas eferentes, que sirven como una suerte de modelo o representación simbólica de la conducta real y de sus posibles resultados.
>
> ....
>
> Podemos quizá considerar como una tercera etapa la evolución de propósitos o fines más o menos conscientes: de acciones animales con propósitos definidos, tales como cazar. La acción instintiva inconsciente puede haber estado dirigida a un fin anteriormente, pero una vez que la conducta de ensayo y error imaginada o sustitutiva ha comenzado, se vuelve necesario, en situaciones de elección, evaluar la etapa final de la conducta imaginada. Esto puede llevar a sentimientos de evasión o de rechazo —a anticipaciones de dolor— o a sentimientos de aceptación anhelante de la etapa final; y estos últimos sentimientos pueden llegar a caracterizar una conciencia del objetivo, o del fin, o del propósito. En conexión con las opciones abiertas, puede evolucionar un sentimiento de preferencia por una posibilidad antes que por otra; la preferencia por un tipo de alimento, y por lo tanto por un tipo de nicho ecológico antes que por otro.[25]

Al final, Popper adscribe el "escalón humano" de la evolución de la conciencia a la del lenguaje, por el que nos es posible *disociarnos* de nuestras hipótesis y observarlas de manera crítica.

Como puede apreciarse, la conjetura popperiana no alcanza a ser un argumento cabal de la emergencia del fenómeno consciente en el grado humano; sólo hace un recuento de las características que ahora podemos observar, se sorprende de su existencia, pregunta cómo ocurrió tal emergencia, pero lo único que se acierta a decir es que, de algún modo, sucedió. Pese a ello, no se explica mucho.

La debilidad de las teorías evolucionistas de corte darwiniano, como las descritas, es que conciben un carácter gradual y continuo de los cambios evolutivos; pero el registro fósil más bien muestra discontinuidad en los cambios de muchas especies. Por su lado, un modelo *saltacionista* de tales modificaciones expone que algunas especies manifiestan largos periodos de estasis, sin mutaciones notorias y, después, intervalos de intenso cambio evolutivo, registrado por un repentino "salto" en su morfología e incluso en el surgimiento de una nueva especie.

La evolución de la mente humana parece ser un caso de esos "saltos" evolutivos. De hecho, el rastreo de los orígenes de la conciencia sólo puede mediarse por el recurso a los vestigios de su expresión como son el registro fósil de los primeros enterramientos, las pinturas rupestres, los antiguos tem-

[25] K. Popper, "La selección natural y el surgimiento de la mente", en Sergio F. Martínez y León Olivé, *op. cit.*, pp. 40-41.

plos, todos ellos observados como emergencias hasta cierto punto gratuitas sin posibilidad de retrotraerse a una causalidad plausible; es decir, se registran como meras apariciones y como saltos respecto de su propio pasado.

Otro aspecto sorprendente de la emergencia del ser consciente —y en el que coinciden arqueólogos y antropólogos— es su expansión meteórica en la cultura humana. Los vestigios culturales pertenecen a una misma época y se manifiestan en distintas latitudes del planeta, lo que es muestra de su eclosión uniforme en diferentes lugares. ¿Cómo se justifica tal simultaneidad súbita del emerger de la conciencia?

Algo que parece indudable, conforme a los vestigios funerarios —que parecen ser las reliquias más antiguas de los albores humanos— es que el entendimiento de la muerte de los congéneres y de la propia condición mortal fue la puerta principal de la conciencia; de su experiencia derivaron, con mucha probabilidad, las nociones de ser y devenir, y de ahí el sentido metafísico y de realidad última, donde —tal vez— se compendia el mayor rendimiento de la conciencia humana. Sin embargo, incluso si se acepta el hecho de percatarse de la propia naturaleza mortal como la "puerta de la conciencia", queda por exponer el *motus* de tal percepción. Si la conciencia de la muerte es el *insight* más arcaico de la experiencia consciente, ¿qué lo produjo?, ¿de dónde proviene su impulso o motivo?

Por el momento, puede inferirse que el surgimiento de la conciencia no provino de una evolución lineal y gradual, sino que parece ser el resultado de un "salto" abrupto por efecto de alguna experiencia de *shock* de alcance planetario, que en su inicio permitió a los primeros seres humanos conscientes perfeccionar las técnicas de supervivencia y, mucho tiempo después, en situaciones ambientales más estables, con grandes intervalos de ocio, propicios para la introspección, llegó a la lucidez y al pleno sentimiento de individualidad, así como a la autoafirmación del yo opuesto al mundo.

Como se aprecia, las hipótesis del surgimiento de la conciencia se quedan muy lejos aún del umbral de una explicación plausible por lo extrañas que resultan las imaginarias condiciones de su origen, tanto como su naturaleza en cuanto fenómeno, pues ella no es una entidad material, aunque es evidente que es propiedad de un ente biológico del mundo cuyos efectos involucran al mismo mundo.

Una hipótesis dualista naturalista de la emergencia de la conciencia

En el libro de Roger Bartra, *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*,[26] en el capítulo "La hipótesis", se exponen consideraciones

[26] Pre-Textos, Valencia, 2006. Extracto consultado en el sitio http://www.tendencias21.net/.

para entender lo que he llamado una explicación "dualista naturalista" relativa al fenómeno de la conciencia.

Bartra constata algo que ya he referido respecto de los estudios científicos acerca de la conciencia: que no "lograron explicar los mecanismos neuronales del pensamiento y de la conciencia"[27] en su intento por ver al cerebro "desnudo", en sí mismo, y en cuanto único origen del fenómeno consciente. El autor critica esta creencia racionalista, análoga a la del "hombre en estado de naturaleza"; tanto éste como "el hombre neuronal desnudo" no son más que artilugios inconsistentes de la imaginación: "un cerebro humano en estado de naturaleza es una ficción".[28]

Bartra no desestima la crítica a una *res cogitans* cartesiana, separada y distinguida con radicalidad ontológica del cuerpo; no obstante, sí critica que la detracción a la sustancia metafísica pensante haya incluido los procesos culturales y sociales, que son, en efecto, extracorpóreos. Así, su razonamiento es que, la conciencia, si bien no es una entidad metafísica, sí ha de buscarse (y de manera eventual, encontrarse) en alguna parte fuera del cerebro. Su hipótesis es que "la conciencia no solamente radicaría en el funcionamiento del cerebro, sino además (y acaso principalmente) en el sufrimiento de una disfunción".[29]

Este supuesto establece que el cerebro en sí mismo se ve sometido a un "sufrimiento" cuando se enfrenta a resolver un problema que supera sus fuerzas. Tal circunstancia lo obliga a paralizarse; pero, en lugar de detenerse, el cerebro, considerado como "hipotético motor neuronal", genera una prótesis mental para superar el sufrimiento y continuar funcionando. Dicha prótesis no es física, sino una red cultural y social de soportes extrasomáticos ligada en forma estrecha a la función cerebral. Bartra afirma que las pesquisas en este sentido deben tratar de hallar los mecanismos cerebrales posibles de conectarse con la red extracorporal. Éste sería el camino para determinar por qué un ser humano o protohumano, al enfrentarse a un enorme reto que le produce sufrimiento, en lugar de quedar paralizado produce una poderosa conciencia individual; su instrumento de supervivencia vendría a ser la cultura, todo lo que ésta suple en un cerebro sobredemandado en sus respuestas. Entonces, la conciencia consiste en percatarse, no del mundo exterior, sino de que una porción de ese contorno externo es una especie de extensión de los circuitos neuronales. "La conciencia surgiría de la capacidad cerebral de reconocer la continuación de un proceso interno en circuitos externos ubicados en el contorno".[30]

[27] *Idem.*

[28] *Idem.*

[29] *Idem.*

[30] *Idem.*

Por tanto, de acuerdo con el autor, la extensión externa del cerebro vendría a ser la cultura constituida como un exocerebro de carácter eminentemente simbólico lingüístico.

La hipótesis bartranea es materialista e intenta ser científica, por lo que no extiende el argumento más allá de estos ámbitos; el exocerebro es una extensión material del cerebro fisiológico, pese a que su índole sea simbólica. "Mi hipótesis —señala el autor— supone que ciertas regiones del cerebro humano adquieren genéticamente una dependencia neurofisiológica del sistema simbólico de sustitución. Este sistema, obviamente, se transmite por mecanismos culturales y sociales".[31]

Me parece que la propuesta explicativa de R. Bartra acerca del origen de la conciencia acierta en su intento por mantener el dualismo naturalista que se ha referido en este ensayo; sin embargo, por mi parte, mantengo la opinión de que en dicho dualismo no todo ha de entenderse por recurso a lo natural material, so pena de recaer en el círculo explicativo reduccionista, ya criticado. Postular el origen de la conciencia desde fuera del cerebro, esto es, desde la cultura por sus aspectos lingüísticos y simbólicos, como propone Bartra, abre la posibilidad de que, justo por tales aspectos, advenga un factor ya no físico, sino metafísico que dé paso a la emergencia del fenómeno consciente, como lo narran los mitos religiosos, por ejemplo.

La conciencia no es la simple atestación de sí opuesta al resto del entorno. Sin duda, este primer momento de sentirse como existente y situado es el punto de partida empírico psicológico del acto consciente; pero no es este acto. La conciencia se define por una experiencia negativa, esto es, violenta, dolorosa y de ruptura, ocasionada por un factor extraño a ella, no originado en ella ni por ella.

El acto de la conciencia como un "darse cuenta" implica de por sí la diferencia y el percatarse de ella, lo que depende de la estructura neurocerebral, sí, pero, además, de algún catalizador exógeno que provoque al dispositivo cerebral, que podemos llamar "exocerebro" como lo nombra Bartra.

La conciencia, en cuanto "dar cuenta de sí y de lo otro", no es, en primera instancia, una actitud cognitiva, sino experiencia de ruptura de donde provendrá luego el conocimiento. La conciencia —antes que conocimiento— es un punto de quiebre en el que el individuo humano comienza a enfrentar el *status quo* de lo real y de sí mismo. De este modo, la forma del fenómeno consciente es el *conflicto*. Cuando éste acaece por un choque con *lo otro*, se impone la ruptura de lo dado por sentado, como crítica o admiración;[32] como cuestionamiento que sólo se plantea frente a

[31] *Idem*.

[32] *Vid*. J. López Álvarez, "Apuntes sobre racionalidad y relativismo" en J. Muñoz y A. Perona [comps.], *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, 1997, p. 244.

lo diferente de sí. Concebir el acto de conciencia como "quebranto" implica que ninguna circunstancia puede valorarse como última o definitiva o irrevocable. En tal acto, el sujeto consciente se ve obligado a dar cuenta de sí y de lo otro.

La conciencia, entonces, es racionalidad crítica, tanto como reconocimiento descentrado de lo otro. En ambos casos, es ruptura y cuestionamiento. Pero hay que propiciar y formar esa "conciencialidad", porque —en todo caso— no es nunca un movimiento espontáneo del sujeto, sino que requiere una cierta violencia o un "sacudimiento" que lo descentre. Dado el impacto que supone el emerger del acto consciente, el movimiento generador de ella no puede provenir —por definición— del medio circundante o del propio sujeto o su cerebro; es menester suponer su origen en otra parte. El "otra parte" ¿abriría la posibilidad de que, en el contexto de un "dualismo naturalista", se considerase la incidencia de algún elemento metafísico para entender el maravilloso evento del fenómeno consciente tal como lo experimentamos en nosotros? Queda abierto, por lo tanto, un interrogante filosófico.

III. ARTE Y RELIGIÓN

UN SALTO BIENAVENTURADO EN LA ETERNIDAD. EXIGENCIAS DEL HOMBRE DE FE SEGÚN EL PENSAMIENTODE SÖREN KIERKEGAARD EN *TEMOR Y TEMBLOR*

Jorge Luis Ortiz Rivera*

Resumen Las exigencias que supone aceptar una vida de fe son analizadas en el presente ensayo desde la perspectiva planteada por Sören Kierkegaard en el texto *Temor y Temblor*. Puesto que la fe relaciona al hombre con la divinidad, puede acontecer que lo crudo de las exigencias de ésta se pierda de perspectiva. La divinidad conserva, en todo momento, el privilegio de legislador: "quien legisla tiene derecho a dispensar". Pero para el hombre que está viviendo en la fe, no es fácil determinar si la excepción a la ley natural es producto de una revelación particular o de un desvío de la propia mente.

Abstract: The requirements involved in accepting a life of faith are discussed in this essay from the perspective raised by Sören Kierkegaard in his "Fear and Trembling" text. Since faith relates man to divinity, the rawness of faith requirements may be lost. Deity retains at all times, the legislature privilege: "That who laws has the right to forgive". But for the man living in faith, it is not easy to determine whether the exception to the natural law is the product of a particular revelation or a diversion of the mind itself.

* Área Académica de Humanidades, Universidad Intercontinental, México.

Palabras Clave
Religión, derecho divino, Abraham, absurdo, angustia, silencio.

Key words
Religion, divine rights, Abraham, absolute, anguish, silence.

En el presente trabajo se analizarán las características que la fe en un ser supremo suponen en el pensamiento de Sören Kierkegaard. Dicho así, sin más, la meta superaría en mucho el contenido aquí presentado. Por eso, es necesario delimitarlo y encuadrarlo.

Las siguientes páginas surgen como producto de una reflexión final del Seminario de Análisis y Crítica Cultural, que centró sus esfuerzos en el tema "La función civilizadora de las religiones". Así que, en este sentido, es un texto sobre religión. Pero ello no debe espantar a quienes sienten cierto prurito ante estos temas. En verdad, es un texto acerca de religión; mas no religioso, entendido como la manifestación particular de un dogma específico. Se abordará la religión como campo de reflexión y objeto de estudio cultural y filosófico. Es decir, se trata de llevar hasta las últimas consecuencias los presupuestos asumidos por alguien que se confiesa como creyente, cualquiera que sea la religión que profese.

Para conseguirlo, hemos elegido a un autor danés del siglo xix, Sören Kierkegaard, quien, además de ser considerado por algunos como padre del existencialismo, presenta en sus obras en general la problemática de lo religioso como esencia misma de su pensamiento. Pero, aun cuando conserva cierta uniformidad en todas ellas, se ha seleccionado el texto *Temor y temblor* como hilo conductor de estas reflexiones. La selección no supone, en manera alguna, un juicio de valor peyorativo con respecto del resto de las obras. Digamos que se encuentra en medio del *corpus* kierkegaardiano.

De esta obra se han entresacado cuatro categorías que, a mi juicio, aúnan las aportaciones de Kierkegaard con las líneas teóricas que, sobre lo religioso, se han analizado en el curso de las reflexiones del seminario mencionado. Por ello, no extrañe al lector, que a la par de la exposición del texto publicado por primera vez el 16 de octubre de 1843, se intercalen algunos autores que apoyan lo mencionado por el "seductor" danés. Las categorías mencionadas son: 1) el absurdo, 2) el silencio, 3) el derecho divino, y 4) la angustia. Cada una de ellas da origen a una sección en el presente trabajo y son expuestas en ese mismo orden.

Un comentario final: aunque es verdad que no puede separarse la obra de la vida del autor que la produce, en este caso se ha intentado

omitir de manera intencional el motivo personal que originó *Temor y temblor*: la ruptura del compromiso matrimonial con Regina Olsen. Todos los manuales consultados aluden a ello y se muestra claramente, de la misma forma, a un lector atento.

No menosprecio la importancia que lo psicológico tiene al desarrollar un texto; no obstante, en el caso de Kierkegaard, tan importante es este evento amoroso como lo es la rigidez para con él de parte de su padre durante la infancia o la vida licenciosa que Sören llevó en Copenhague o el enterarse de los dos grandes pecados secretos de su padre. Sin embargo, considero que, en situaciones límite, como la que Kierkegaard vivía en 1843, el hombre plasma con mayor facilidad por escrito lo que tiene aprendido y "rumiado" —si se me permite la expresión—, que lo innovador vislumbrado por esa persona de momento.

Por todo ello, he preferido omitir estas circunstancias vivenciales del autor y analizar asépticamente —como si eso fuera del todo posible— la obra escogida en aras de comprender un poco más el fenómeno religioso.

El absurdo de la fe

Analíticamente, toda forma de pensamiento religioso puede ser resumida en las categorías de dogma, moral y culto. En efecto, existe religión allí donde un ser humano se plantea el sentido de su existencia desde ciertas verdades que se creen, un número determinado de líneas conscientes o inconscientes de comportamiento de acuerdo con esas verdades y, por último, el honor que se tributa a ellas. En el fondo, se exige el acto de fe, en tanto que aceptación *arracional*,[1] como requisito indispensable de toda religión.

Ahora bien, en la fe ciertamente se conjuga el actuar tanto de la razón como de la voluntad humana. De la primera, porque debe existir un mínimo de comprensión de lo que se cree; de la voluntad, puesto que mucho de lo que ella propone a la razón supera la capacidad de ésta para entenderlo como un proceso común de pensamiento y, a pesar de todo, se exige su aceptación incondicional. En resumen, el mecanismo por el cual se da el

[1] He preferido utilizar el término "arracional" para indicar que se halla en una esfera diferente de lo racional. En sentido estricto, dada la exigencia presentada por el bagaje lexicográfico de nuestro idioma, debería haber usado el término común "irracional". A pesar de ello, muchas veces este término es entendido como sinónimo de "ilógico". La fe sería ilógica en la medida en que no sigue la lógica común a nuestro pensamiento. Desde esta perspectiva, la fe, efectivamente, sería irracional; pero ello no significa que no posea una lógica que le es propia. En cambio, "arracional" permite dar a entender el hecho de que la fe se posiciona en una esfera que supera, como lo veremos en el transcurso del presente ensayo, el pensamiento racional humano. El prefijo "a" significa sin; pero no necesariamente "sin".

asentimiento de la razón radica en un acto de la voluntad capaz de someter la facultad intelectual del hombre.

Este juego racional-voluntario es el núcleo del proceso humano en cuanto a religión se refiere. Los análisis al respecto, presentados por diversos autores, así lo plantean. Por ejemplo, Tertuliano sostiene sobre el particular: "*Mortuus est Dei filius: credibile est quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est quia impossibile est*".[2] En la mente de este pensador romano se anuncia ya la paradoja existencial en la cual se sume aquel que se enfrenta en la encrucijada de dar el salto de la fe. La misma intuición está presente en el caso del autor danés objeto de este ensayo; en *Temor y temblor* se lee: "Puedo dar el gran salto de trampolín que me lanza a lo infinito; mi columna vertebral, deformada en mi infancia, es como un volatinero, por eso me resulta tan fácil. Así que, ¡a la una, a las dos, y… a las tres! Me lanzo de cabeza".[3]

Este salto es interpretado por muchos, lo hemos visto ya, por ejemplo, en el caso de Tertuliano, como un *absurdo*. La razón ha tenido que dejar de exigir sus naturales pretensiones y ceder el lugar al acto de la voluntad: *yo creo*. La misma idea está presente también en Kierkegaard cuando, refiriéndose al caso de Abraham, sostiene: "Creyó en virtud del absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas, y era absurdo pensar que si Dios le exigía semejante acto pudiera, momentos después, volverse a atrás".[4] O, en otro lugar, sobre sí mismo afirma: "No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo".[5]

Y todo ello, porque la fe es arracional: "Mi cabeza es por naturaleza ingeniosa, y las testas de esa especie han tropezado siempre con grandes dificultades para moverse hacia la fe".[6] Esta arracionalidad característica supone, además, la garantía en prenda que recibe el hombre de fe: "Dejaba algo tras él y también llevaba algo consigo: tras él dejaba su razón, consigo llevaba su fe".[7] No en vano Otto criticaba la postura que intenta racionalizar la religión, pues ella no logra comprender en su totalidad el fenómeno religioso, el cual es, ante todo, una emoción y, por lo tanto, su prístina niti-

[2] Tertuliano, *De carne Christi*, 5. "Murió el Hijo de Dios: es creíble, porque [eso] es necio; y [que una vez] sepultado, resucitó: es cierto, porque es imposible". La traducción es mía. Ésta es la frase exacta a la que se refiere la máxima atribuida a Tertuliano *Credo quia absurdum*. Sin embargo, en ninguna de sus obras aparece como tal; aunque la idea está presente en este texto.

[3] Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*, México, Fontamara, 1994, p. 97.

[4] *Ibidem,* p. 96.

[5] *Ibidem,* p. 97.

[6] *Ibidem*, p. 91.

[7] *Ibidem*, p. 71.

dez se escapa al proceso racional: "En cambio, con energía y habilidad dignas casi de admiración, se cierran [con esta tendencia a la racionalización] los ojos al carácter peculiar de la *emoción* religiosa".[8] En otros términos, Kierkegaard expresa lo mismo: "pero nunca se oye la más simple palabra en pro de la fe, pues ¿quién tiene palabras de homenaje para esta pasión?".[9]

Intentar racionalizarlo todo en la fe, dentro del pensamiento kierkegaardiano, supone un contrasentido: "La fe [...] es lo más grande que se pueda poseer; por eso la filosofía comete un fraude cuando nos ofrece otra cosa en cambio y habla despectivamente de la fe. La filosofía no puede ni debe darnos la fe, sino que debe comprenderse a sí misma".[10] Pensamiento que claramente hace eco a la tesis de Otto anunciada más arriba. La fe nos mete de lleno en los terrenos de lo religioso y éste no es racional. De ahí que su vivencia se convierta en inefable para el hombre: "hemos de aludir aquí a ese 'no poder' decir nada de lo que se ha 'vivido' propiamente, a la dichosa conmoción de la que no nos podemos soltar, a la exaltación y aun a ciertas formas anormales y extravagantes en que puede traducirse estas emociones".[11]

La fe es una pasión y la pasión es una emoción. Ambas se distinguen por su característica estructura ajena a la razón. En cambio, quien se emociona, quien es sujeto de una pasión, no está en condiciones de cometer un acto moral en la medida que ésta lo domina y enajena,[12] todo ello puesto que la moralidad de un acto exige por fuerza el uso de razón. Por ello, la fe, por sí misma, tampoco es un acto moral.

"De noche te invoco y no me escuchas"[13]

Lo inefablemente vivido somete al hombre de fe a una sensación de soledad. "lo que ocurre es que en la temporalidad Dios no puede hablar conmigo, ni yo con él, pues nos falta un lenguaje común". Esa falta de lenguaje común es reconocida también por Otto como característica del

[8] Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1963, p. 12.

[9] S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 92.

[10] *Ibidem*, p. 93.

[11] R. Otto, *op. cit.*, p. 60.

[12] *Cfr.* Antonio Royo Marín, *Teología moral para seglares*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, 1979, pp. 55-56.

[13] Salmo XXIII, 3. He querido nombrar este apartado parafraseando el salmo que tradicionalmente se emplea para describir no sólo los sufrimientos físicos de Cristo en la cruz, sino también la inmensa soledad que en ese momento refleja en el drama de la pasión. Abandonado y despreciado por los hombres en general, negado por sus discípulos, la enorme paradoja de la fe pesa completamente sobre él y es recrudecida por la sensación de abandono. Grita: "Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado" y sólo recibe un silencio tremendo por respuesta. Símbolo perfecto de lo que se enunciará en lo que sigue.

reino de lo numinoso.[14] Todo lo que nos trasciende, todo lo que se nos revela en el ámbito de lo religioso, se hunde en el silencio de la experiencia personal, silencio intransmisible por su propia naturaleza: "Si trato de ir más allá topo siempre con la paradoja, es decir, con lo divino y lo demoniaco, porque ambos son silencio. El silencio es el hechizo del demonio, y cuando más se calla tanto más peligroso es el demonio, pero el silencio es también la conciencia del encuentro del particular con la divinidad".[15]

Así, el creyente se ve de pronto, y a un mismo tiempo, ante el aislamiento de sus congéneres, quienes no han dado el salto de la fe y, por ello mismo, son incapaces de entenderlo. En este sentido, Carl Gustav Jung advierte: "El creyente admite que [los símbolos religiosos] son de origen divino, que han sido revelados al hombre. El escéptico dice rotundamente que han sido inventados".[16] De esa manera, la posible comunicación entre ambos ha sido rota y sólo en el presupuesto del salto de la fe es posible esperar un poco de comprensión. ¡Qué bien entiende esto Kierkegaard al decir: "Pero cuando el particular ha entrado en la paradoja [de la fe] queda excluido de la idea de Iglesia"![17]

Sin embargo, no sólo se descubre este "estar excluido de la idea de Iglesia", que en su interpretación griega original significa precisamente "asamblea, reunión". En el sentido que Kieerkegaard le quiere dar, la idea se extiende hasta la asamblea, la reunión de todos los hombres. En última instancia, el verdadero hombre de fe —aquel que ha llegado a ver el "fondo del alma"—[18] no sólo se siente alejado del resto del género humano, sino que padece esto en su grado más alto;[19] cuando es necesario dar la prueba de fe, o quizá debiéramos decir soportarla, el hombre debe sumirse en el más absoluto silencio sobre lo que le pasa. Por ello, "Un héroe [de fe] se haya convertido en el σκάνδαλον de sus contemporáneos, que tenga una plena conciencia de ser una paradoja que no puede llegar a hacerse inteligible, podrá gritar a sus contemporáneos 'el resultado demostrará que estaba justificado el obrar como obré'".[20] Podrá gritar; aunque es poco probable que se le escuche o entienda.

Al respecto, existe una amplia literatura entre los grandes místicos. Sólo a modo de ejemplo, citemos las obras de los grandes carmelitas reformados españoles del siglo XVI: san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús. En sus escritos, al lado de la exigencia de un acompañamiento cercano de

[14] R. Otto, *op. cit.*, p. 60.
[15] S. Kieerkegaard, *op. cit.*, p. 165.
[16] Carl Gustav Jung, *El hombre y sus símbolos,* Madrid, Luis de Caralt, 1976, p. 49.
[17] S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 147.
[18] R. Otto, *op. cit.*, p. 59.
[19] En sentido de *altum* que en latín significa "profundo".
[20] S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 132.

un maestro espiritual, se reconoce la condición ineludible de estar solo, incluso frente a este compañero de ruta. En particular, resulta enriquecedor el caso de santa Teresa de Jesús, quien llega a quejarse amargamente de la incomprensión de la que es objeto por parte de sus confesores, cuando ella siente la necesidad de comprensión.[21]

Nadie puede resultar inconmovible e inalterado en este encuentro con la fe. Ni el "caballero de la fe" ni los que le rodean terminan siendo igual que antes de él. "Después habían regresado al hogar, y Sara acudió presurosa a sus encuentro, pero Isaac había perdido la fe".[22] Y, si Isaac perdió la fe por no comprender por qué su padre había llegado al punto de atarlo sobre el altar de sacrifico y asir el cuchillo, Sara no comprendía el silencio de los dos.

Existe una certeza en la fe que es intransmisible, porque ella supera la barrera de lo lógico; además, porque hunde sus raíces en el absurdo, todo lo cual tiene su fundamento en la unión de los contrarios que la presencia de lo numinoso hace presente en el hombre.[23] Ante ello, sólo es posible responder con resignación-renunciación.

Aunque es verdad que la mera resignación ante este silencioso y pavoroso misterio no es por sí misma un acto de fe, "porque mi inaudita resignación sólo sería un sucedáneo de la fe",[24] no es menos cierto que Abraham "se resignó infinitamente a todo y lo pudo recobrar de nuevo gracias al absurdo".[25] Pero todo ello supone vivir en medio de la incertidumbre de haber obrado conforme al plan de Dios o, al contrario, de haber seguido las propias convicciones o en términos de Kierkeggard, en otras palabras, vivir continuamente entre el "temor y el temblor".

El derecho divino

En la obra que hemos estado mencionando, Rudolf Otto recuerda que la experiencia con lo numinoso exige el reconocimiento de la *majestas*, la majestad tremenda,[26] como un reconocimiento a la divinidad; ello provoca que el ser humano, en tanto contradistinto del *Otro*, acepte el aniquilamiento de sí mismo. "Yo nada, tú todo", sintetizará en su obra esta experiencia.[27]

[21] *Cfr*. Jorge Luis Ortiz Rivera, "Hablando de lo indecible. La poesía como vehículo adecuado de la experiencia mística", en *Intersticios*, año 6, núm. 13, 2000, pp.113-132.

[22] S. Kieerkegard, *op. cit.*, p. 66.

[23] Sobre el particular, consúltese la obra de Otto citada más arriba.

[24] S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 95.

[25] *Ibidem*, p. 103.

[26] R. Otto, *op. cit.*, p. 31.

[27] *Ibidem*, p. 33.

Asimismo, tal aniquilamiento exigirá del hombre de fe, como lo hemos visto, la renuncia al ejercicio de su razón y, con ella, en términos aristotélicos, de la φρόνεσις, es decir, de la seguridad que otorga el mundo de la ética en el obrar, pues se siente el respaldo de lo aceptado por todos los hombres. Por ello, podemos afirmar, junto con Kierkegaard, que "lo ético es como tal, lo general, y como lo general lo manifiesto. El Particular está oculto detrás de lo sensible y psíquico inmediato. Su tarea ética consiste, por lo tanto, en abandonar su ocultamiento y manifestarse en lo general".[28] En resumen, "es que en la fe se da la paradoja de que lo Particular está por encima de lo general".[29]

Mas ¿qué es lo "Particular"?, ¿por qué en ambas citas aparece con mayúscula? Aunque en una primera lectura pareciera que se trata del discernimiento moral que cada individuo efectúa con ayuda de sus propias facultades, en el fondo bien podríamos referirla a lo divino. "La fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior".[30] Como algo superior, porque la fe asemeja al hombre con la divinidad, que, por definición, es trascendente al mismo. En esa misma medida de trascendencia, se eleva por encima del común de los hombres, porque el objeto divino hace semejante al hombre que ejerce la voluntad: "cada uno de nosotros ha sido siempre grande a su manera, siempre en proporción a la grandeza del objeto de su amor [...] pero el que amó a Dios fue, sin embargo, el más grande de todos".[31]

No obstante, lejos de proveer un escudo protector, esta opción por lo divino, a la larga, provoca el momento de prueba, cuando el ser humano debe reconocer que la divinidad tiene precedencia con respecto de los actos de elección, volición y determinaciones morales. Sólo cuando se descubre que por encima de lo que se considera bueno está la voluntad del creador, se puede decir que se tiene fe. "El amor a Dios puede inducir al caballero de la fe a dar a su amor al prójimo la expresión contraria a la del deber, considerado desde el punto de vista ético".[32]

"Pero, entonces ¿qué es el deber? [preguntará Kierkegaard]. El deber es precisamente la expresión de la voluntad de Dios".[33] En ello radica precisamente el derecho divino: en encontrarse por encima de lo ético, aun cuando parezca ser contradictorio. No importa; en lo divino se expresa la unión de los contrarios. En el mismo tenor, Jung indica "Yavé [*sic*] no

---

[28] S. Kierkegaard, *op. cit.,* p. 157.
[29] *Ibidem*, p. 122.
[30] *Ibidem*, p. 123.
[31] *Ibidem*, p. 70.
[32] *Ibidem*, p. 142.
[33] *Ibidem*, p. 129.

puede acudir aquí a la excusa de la inconciencia, pues viola de manera flagrante al menos tres de los mandamientos que él mismo había promulgado en el Sinaí".[34] En el fondo, Kierkegaard es consciente de la máxima tomista que sostiene que "el que legisla tiene derecho a dispensar".

Por ello, el caso de Abraham, por un lado, se vuelve paradigmático del hombre de fe, de aquel que es capaz de aceptar la voluntad divina sobre la suya propia, aunque eso lo distingue sobre el resto de los seres humanos; pero, sin fe, se le condenaría sobre todos los demás hombres: "o él fue un asesino, o bien nos encontramos ante una paradoja por encima de cualquier mediación".[35] Mas, por otro lado, lo es también del reconocimiento inalienable que otorga el derecho de lo divino de "*dominación* universal *invencible*".[36]

Anafaegtelse

El marco de vivencia del hombre de fe conlleva connaturalmente la experiencia de la *Anafaegtelse*, es decir, la angustia.[37] En el ámbito religioso, no existe la seguridad de haber interpretado bien la voluntad de Dios. De acuerdo con Kierkegaard, Abraham pudo haber escuchado el mandato de sacrificar a su hijo; pero, asimismo, pudo haberse engañado, de ahí que "su angustia no tiene otra salida que la fe. Su situación de excepción, ¿se trata en su acción de una prueba de Dios o de una tentación? No tiene más respuesta que la fe".[38] Ello provoca una tensión entre el temor de desobedecer a la divinidad y el temor de quebrantar la ley universal que rige el estado ético, donde lo general es la norma. "Tan pronto como Abraham trata de expresarse en lo general habrá que decir que se encuentra en un estado de *Anafaegtelse*, pues no conoce ninguna expresión de lo general que esté por encima de lo general que él ha transgredido".[39]

Este estado prolongado es la angustia de la fe: se teme pecar al obedecer o se teme pecar al desobedecer. "Cada vez que el individuo, después de haber ingresado en lo general, siente una inclinación a afirmarse en lo

[34] C. G. Jung, *Respuesta a Job*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 24.

[35] S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 137.

[36] R. Otto, *op. cit.*, p. 35.

[37] Propiamente no existe, según los estudiosos de Kierkegaard, una palabra castellana que pueda traducir completamente el término danés *Anafaegtelse*. Es un estado provocado por miedo, desesperación, cansancio, indecisión. Tradicionalmente, se ha utilizado angustia; así lo seguiremos haciendo nosotros.

[38] Eusebi Colomer, *Pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1986, p. 64.

[39] S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 129.

Particular, cae en una *Anafaegtelse* de la que únicamente podrá salir si, arrepentido, se abandona como Particular en lo general."[40]

Sin embargo, pese a lo dramático de esta situación, es ésta la que eleva al hombre de fe sobre los demás hombres. Ha dado una respuesta afirmativa a lo numinoso y en el momento de la soledad, en el vacío del salto de la fe, en la oscuridad de la noche del espíritu él, el "caballero de la fe", ha aceptado la angustia que ello supone y, en términos kierkergaardianos, ha superado al héroe trágico, porque ha aceptado vivir la exigencia heroica en la soledad de la angustia. "Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico, sino una figura muy diferente: o es un asesino o es un creyente. Le falta a Abraham esa instancia intermedia que salva al héroe trágico."[41]

A pesar de ello, al final, si "el caballero de la fe" persevera, la angustia se convierte en verdadera fe, un estado donde se presenta el doble movimiento de lo finito y de lo infinito, porque la angustia y la desesperación aíslan. Por eso, Colomer sostiene que "la angustia y la desesperación se manifiestan así en su función positiva como *camino hacia la fe*".[42] No por ello se debe suponer como negativa la angustia que se vive en el camino de la fe. En última instancia, ha servido para poner al hombre frente a sus propios límites y, con ello, reconocer que la divinidad está por encima de cualquier hombre.

Al mismo tiempo, el hombre descubre, gracias a la angustia primero y, después, a la fe que posee dentro de sí mismo, un valor superior a lo que se imaginaba. Ha sido capaz de renunciar a su razón y de renunciar a su juicio moral: "La fe espera también para este mundo, pero —notémoslo— en fuerza del absurdo y no de la razón humana: de otro modo sería sabiduría de la vida y no fe".[43] Además, ha experimentado introducirse en la soledad y en la angustia para salir triunfador de ello. Si, como lo hemos anunciado antes, la fe asemeja al hombre con su objeto de elección, ahora "el caballero de la fe" ha demostrado su grandeza, se ha divinizado, aunque sea un poco.

Conclusiones

A lo largo de esta exposición, se ha hecho patente el proceso que el hombre de fe sigue en la vivencia de esta virtud. Lo primero que se demostró es cómo la fe, en el pensamiento de Kierkegaard, en general, y en el texto

[40] *Ibidem*, p. 121.
[41] *Ibidem*, p. 124.
[42] E. Colomer, *op. cit.*, p. 74.
[43] S. Kierkegaard, *Diario,* 1843, cit. por E. Colomer, *op. cit.,* p. 76.

Temor y temblor, en especial, es una percepción de la realidad que supera las categorías cognoscitivas comunes a las que se haya acostumbrando el hombre. Ello ha permitido definirla como arracional o, en términos del propio autor danés, como "lo absurdo".

En virtud de ese absurdo, el hombre adquiere conciencia de su nada frente a la divinidad y reconoce en ella un derecho que supera la eticidad humana; pero que, para quien carece de fe, pudiera parecer ilógica. Como lo decíamos en el párrafo anterior, esto no es así. A lo largo de este ensayo, ha quedado claro que lo ilógico, lo irracional, no pertenece a la misma categoría a la que nosotros hemos dado en llamar arracional. La fe es una de estas cosas.

En esta línea, el derecho divino, lejos de representar un óbice para la aceptación de la realidad de lo numinoso, permite que el hombre sea probado —¿se pruebe a sí mismo?— en la pureza de su fe. Tal pureza permite distinguirlo del héroe trágico con quien tiene cierto parecido; pero al que supera con creces, pues ha tenido que soportar, además de la tragedia, la angustia —*Anafaegtelse*— de la incertidumbre y del silencio.

El personaje modelo de ello es Abraham[44] en el caso de Kierkegaard, porque, por ejemplo, para Kant y para Hegel, Job será quien encarne dicho símbolo. La diferencia por la que Kierkegaard podría haber escogido a Abraham y no a Job, podría yo suponer, es que Abraham cree en el más absoluto abandono, absurdo y silencio; mientras que Job, a la hora del salto de la fe, conserva el consuelo de saberse puro y ello le da consuelo: "Que mi acusador se presente", llegará a afirmar, clamando al cielo. En cambio, Abraham no puede recurrir a esta especie de lamento. A todas luces, se le está solicitando algo absurdo; pero lo mismo se le pediría, por voluntad divina, aunque su vida fuese pura o impura.

En el mismo tenor, tanto uno como otro patentizan al absurdo y la trascendencia suprema de "El que todo lo puede y cuyo nombre es Santo";[45] sin embargo, mientras que a Job se le está cometiendo una injusticia, a Abraham se le está tomando como acción ejemplar. Yo considero que ahí radica toda la fuerza de la tesis kierkegaardiana: cuando se dice que Dios, para probarlo, le pidió a Abraham el sacrificio de Isaac, no debería entenderse como probar la fe de Abraham, la cual ya era patente; sino para probar en Abraham que Dios es el Señor de todo cuanto existe, supremo legislador[46] y que por ello puede suspender el orden moral.

En ese sentido, el derecho divino ha sido salvado por la fe de Abraham y ha permitido entender que no ha habido injusticia como el caso de Job,

[44] Al cual Kierkegaard ha expuesto durante todo el texto.

[45] Lc. 1,48.

[46] *S. Th.*, I, q. 2, a.3.

sino el ejercicio de un derecho supremo, aterrador, prepotente,[47] tremendo de lo que conozco como lo numinoso.

Por otra parte, durante el presente ensayo, ha quedado también claro el proceso que la fe sigue: resignación, angustia, fe. Por supuesto que todo ello puede entenderse, además, desde la perspectiva de crítica a Hegel, que el autor presenta en todas sus obras, o entenderlo, psicogenéticamente, como producto de la culpabilidad, por haber refutado el compromiso de matrimonio con Regina Olsen, momento biográfico en el cual publica por primera vez la obra que nos ha servido de referencia. Quizá habría que añadir la evolución del concepto *Anafaegtelse* y que dio origen al opúsculo *El concepto de la angustia*. Todo ello es susceptible de ser trabajado en otros momentos y por diferentes autores; mas las limitaciones de tiempo, espacio y finalidad del presente trabajo impiden hacerlo ahora.

[47] *Cfr.* R. Otto, *op. cit.*

PEQUEÑAS HIEROFANÍAS PERSONALES

Isabel Cabrera*

Hace más de 50 años, Mircea Eliade introdujo en los estudios sobre religiones, fundamentalmente interdisciplinarios en aquella época, el término "hierofanía". Con él, pretendía referirse a cualquier manifestación de lo sagrado. Cada religión privilegia ciertos objetos o determinados sucesos como formas en las que se presentan sus dioses. De esta manera, algo común y natural, como un árbol, una piedra, un animal, una estrella, una cruz, se convierten en otra cosa, un símbolo, una hendidura por medio de la cual se establece una relación con *lo otro.* Nada es, por sí mismo hierofánico, pero todo puede llegar a serlo, depende de la intencionalidad que se le atribuya; de hecho, tal es la variedad de las hierofanías que casi cualquier cosa ha sido alguna vez visto, por algunos, como manifestación de lo sagrado.

La hierofanía nos refiere a la necesidad que tienen las religiones de establecer umbrales, puntos de encuentro entre el mundo profano y su trasfondo de misterio. Pero, además, nos habla de los modos de la sacralidad; su análisis ayuda a comprender la concepción religiosa que se asoma detrás de determinadas hierofanías, pero no de otras. Y aunque las hierofanías son, en su mayoría, símbolos sociales, compartidos, existen textos religiosos que dan testimonio de hierofanías personales, objetos y momentos que se convierten en una suerte de roces con lo divino.

Estas imágenes representan para mí pequeñas hierofanías, arreglos de cosas que están ahí de manera natural, silenciosa y que, no obstante, parecen, de alguna forma, condensar un mensaje cifrado. Son fisuras hacia un trasfondo de calma, son guiños a los que devuelvo una sonrisa cómpli-

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ce, una mueca agradecida. Detrás de ellas no hay algún dios conocido, no está el supremo creador o legislador del que tanto ha hablado la tradición judeocristiana; detrás de ellas está, más bien, el Dios inmanente, íntimo y sencillo, el Dios de las pequeñas cosas.

IV. RESEÑAS

Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite
Eric D. Perl, Nueva York, State University of New York Press, 2007, 163 pp.

ACERCA DE *THEOPHANY. THE NEOPLATONIC PHILOSOPHY OF DIONYSIUS THE AREOPAGITE,* DE ERIC D. PERL

Julio César Lastra Sheridan*

Eric Perl se ha dedicado doce años al estudio del pensamiento de Dionisio Areopagita, y se ha centrado en el aspecto filosófico de su doctrina, confrontando su obra con la de Plotino y Proclo. *Theophany* es el fruto de esta labor, cuyo énfasis está puesto en comprender y justificar la coherencia del sistema filosófico-neoplatónico dionisiano como explicación racional de la realidad. Para efectuar tal empresa, el autor reconstruye los argumentos principales y la secuencia de los razonamientos que derivan de las posiciones filosóficas sostenidas por el Areopagita. Asimismo, con frecuencia establece la genealogía de los conceptos o argumentos dionisianos, señalando la filiación o divergencia con los pensadores precedentes, en especial, los mencionados fundadores del neoplatonismo, aunque también participan del elenco Parménides, Aristóteles y Platón. Sin embargo, no es la intención del autor posicionarse en el ya célebre enfrentamiento entre quienes consideran a Dionisio neoplatónico y quienes le adjudican un pensamiento cristiano; antes bien, Perl no encuentra sentido en esta confrontación, pues, a su juicio, no existe una verdadera oposición entre ambas corrientes. Por tanto, considera a Dionisio un auténtico filósofo neoplatónico y circunscribe su estudio a los aspectos estrictamente filosóficos de su pensamiento, con lo cual deja de lado de manera deliberada los asuntos referentes a la doctrina trinitaria, la cristología y la liturgia.

En cuanto a su estructura, la obra se organiza en siete capítulos que constituyen menos un comentario secuencial que una reunión de ensayos interconectados. Cada uno de ellos se ocupa de un aspecto filosófico particular en correspondencia con los capítulos I, IV, V y VII de “Nombres di-

* Instituto de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

vinos" (*DN*), ponderados por Perl como los filosóficamente fundamentales, aunque no deja de establecer referencias y conexiones con otros capítulos. La excepción a la regla es el último, dedicado a "Jerarquía celestial", I-II.

El capítulo que abre la obra sienta la piedra angular sobre la cual descansa la arquitectura argumentativa de Perl: sostiene con tesón que la identificación de lo que es (*tò ón*), como aquello que puede ser aprehendido por la intelección (*nóesis*), es la base no sólo para la identificación platónica y neoplatónica del ser como forma o idea (*eîdos, idéa*), y la concepción con ello asociada de que lo sensible es menos que completamente real, sino también para la convicción neoplatónica de que el Uno o Bien, la fuente de la realidad, es él mismo más allá del ser. A partir de este puntapié, traza la línea argumentativa que tiene como primer protagonista a Parménides (con su célebre "lo mismo es pensar y ser") y deriva en Dionisio, pasando por Platón y Plotino, línea cuyo eje es el principio por el cual ser es ser inteligible y, por lo tanto, determinado. De aquí, concluye que ser implica necesariamente ser finito, algo determinado. Por medio de ello pretende resaltar la radical trascendencia e *inconocimiento* de Dios, ya que éste no puede ser pensado, porque está más allá del ser y sólo puede pensarse aquello que es, en tanto que sólo aquello que es, es determinado. Asimismo, se explaya acerca del tema de la inefabilidad divina, afirmando que Dionisio adopta su doctrina de Dios como "anónimo", "incognoscible" y "más allá del ser" de la tradición neoplatónica establecida por Plotino, y que sólo en este contexto es posible entender su pensamiento.

El segundo capítulo se dedica a la inmanencia y la manifestación de Dios en todas las cosas, cuestión que, como el primer capítulo, se inscribe en la temática de *DN* I. Aquí, se parte del hecho de que Dionisio afirma que Dios es causa de todas las cosas y que, en tanto su causa, puede ser denominado con los nombres de todos los seres, a pesar de que eso parece contrariar la idea de que ningún nombre le es adecuado. Para comprender esta aparente contradicción, Perl examina la idea de causación neoplatónica, de la que sostiene que no es una causación "horizontal" —una cosa es causa de otra en el mismo orden ontológico—, sino "vertical" —un nivel ontológico superior es causa de otro inferior—. Entonces, para Plotino, el Uno es el principio universal de determinación por el cual todos los entes son entes y son inteligibles, mientras que él, por ser principio, no es del mismo orden que lo principado; es decir, no es ni determinado ni inteligible. Además, Plotino considera que, en todo nivel de "emanación" o "procesión", la producción o causación de un nivel inferior de realidad por uno superior no es sino la dependencia de lo que es determinado en su determinación; por lo cual la "producción" de un nivel inferior por uno superior no es un proceso, sino la descripción de la dependencia del primero por el segundo. En este sentido, la causación plotiniana no es otra

que la participación platónica: aquello que es determinado, el efecto, participa en su determinación, la causa, es decir, la tiene como su naturaleza o atributo, y por ello es lo que es.

Así como cada forma es al mismo tiempo "trascendente a" e "inmanente en" sus instancias, igualmente el Uno es, al mismo tiempo, ambas en todos los seres. Él es la contención indiferenciada de todos los seres. A la inversa, todo lo que se encuentra en los efectos y, por tanto, ellos mismos, no son sino apariencias diferenciadas de la causa. Todo eso nos permite entender a Dionisio cuando afirma que a Dios es posible atribuirle todos los nombres y ninguno, ya que Dios está presente en todas las cosas como su causa y, en ese tenor, todos los nombres le corresponden, mas no es ninguna de todas las cosas, por lo cual ningún nombre le es apropiado.

Por último, el autor se afana por defender la tesis de que Dionisio no es monista o panteísta. Propone llamar a su sistema "teofanismo" en cuanto a que la relación entre la apariencia y aquello que aparece es irreductible a alguna de esas posiciones.

El siguiente capítulo, correspondiente a *DN* IV 1-17, versa sobre el aspecto dinámico de la doctrina dionisiana, refiriéndose a Dios como Bondad, Belleza y Amor, en términos del ciclo de permanencia (*moné*), precesión (*próodos*) y retorno (*epistrophé*). Perl enfatiza que no existe una distinción real entre la procesión y el retorno, pues ambos representan la dependencia del efecto con respecto de la causa. A partir del asunto de Dios como Amor productivo, el autor se embarca en el discutido problema de si Dios actúa libremente o por necesidad, punto que considera mal entendido, en la medida en que el Uno está antes de la oposición libertad-necesidad.

El cuarto capítulo concentra su atención en el célebre pasaje de *DN* IV 18-35, cuyo tema es el problema del mal. De suyo, en este apartado, para explicar la teoría del mal como privación de bien, común a Proclo y Dionisio, Perl retoma la consideración procliana del mal en su tratado *De malorum subsistentia*, aunque no deja de destacar las diferencias entre ambos. De igual modo, echa mano de la distinción plotiniana entre mal en la materia y mal en el alma (mal moral), ambos como privaciones. Tras reconstruir con detalle la argumentación, arriba al corazón de la solución dionisiana: el mal es *anaítion*, sin causa, concepción que defiende en contra de las teodiceas que, a su juicio, justifican el mal al intentar explicarlo.

DN V 1-3 es el extracto que compete al quinto apartado, cuyo tema es la estructura jerárquica del ser en relación con la doctrina del ser como teofanía. Allí determina el rango de los seres: *i)* los no-seres o cosas que no son, *tà ouk ónta*, es decir, materia considerada en abstracto como carente de forma; *ii)* seres inanimados; *iii)* plantas o seres vivos; *iv)* seres vivos cognitivos, categoría que agrupa a los animales irracionales o seres sensitivos, a

los humanos o seres racionales y a los ángeles o seres intelectuales. A dicho rango corresponde el orden de las procesiones divinas, ordenadas por el grado de universalidad (Bien, Ser, Vida, Sabiduría), en la medida en que estos "nombres" o procesiones son los modos en que Dios está constitutivamente presente en los distintos rangos de ser. Por lo demás, discute la teoría comúnmente aceptada de que Dionisio se aparta de los neoplatónicos cuando asegura que Dios produce todas las cosas sin mediaciones, lo que lo lleva a desarrollar el principio central de la jerarquía dionisiana, que Perl mismo ha dado en llamar "mediación inmediata".

El penúltimo capítulo concentra su atención en la naturaleza y los tipos de cognición, a la luz de *DN* VII. En él discurre acerca de la plasticidad del alma para realizar distintos niveles de conocimiento: la sensación, la razón discursiva y la intelección representan diversos puntos de un *continuum* de grados de unidad en la aprehensión de la realidad. Subraya la idea de conocimiento como unión del sujeto y el objeto ya presentes en filósofos precedentes, así como desarrolla la doctrina de que el conocimiento, sea a un nivel inferior o superior, es siempre, en definitiva, la aprehensión del Uno o Dios. Tras afirmar esto, se ve en la necesidad de explicar la paradójica idea de que de Dios hay percepción sensible en la medida en que toda percepción sensorial es aprehensión de la realidad, y ésta no es sino una teofanía. Apostilla ineludible a una sección dedicada al conocimiento en general resulta ser la disertación acerca del conocimiento de Dios sobre sí mismo.

Por último, el capítulo que corona la obra se centra en la filosofía del simbolismo y la manera en que ella emerge de la metafísica y gnoseología. Dionisio emplea el término "símbolos" (*sýmbola*) para aludir a las representaciones sensibles acerca de Dios y los ángeles que se hallan en la Escritura y la liturgia, las cuales son necesarias para que el ser humano ascienda desde la percepción sensible hacia el intelecto. El Areopagita distingue la teología simbólica de la contenida en los nombres divinos: mientras aquélla interpreta símbolos sensibles, ésta expone los nombres inteligibles de Dios que aparecen en la Escritura. Pero así como la percepción sensible y el intelecto no son opuestos, sino un *continuum*, sucede, también, que Dionisio no mantiene una estricta distinción entre nombres inteligibles y símbolos sensibles. Un examen de la teoría de símbolos dionisiana muestra que ser es, de alguna forma, siempre algo simbólico y que no puede haber conocimiento no simbólico de Dios, ya que todo lo que es es manifestación de Dios es teofanía. Por lo que, en el ascenso cognitivo desde la percepción sensible hacia el intelecto y hacia el *inconocimiento* místico, superar los símbolos no es descartarlos, sino penetrar en ellos.

Perl analiza el modo en que Dionisio fundamenta el uso escriturario de símbolos en su metafísica del ser como teofanía. En tanto el ser es teo-

fanía, toda percepción sensible es aprehensión de los símbolos de Dios. La base teorética para ello emerge de su distinción entre representaciones semejantes y desemejantes, sean éstas sensibles o inteligibles. El autor puntualiza que ni unas ni otras son en realidad apropiadas para referirse a Dios y, por ello mismo, que las desemejantes, es decir, aquellas que parecen más repugnantes a la esencia de Dios, son más adecuadas, pues están más lejos de ser tomadas literalmente. En tanto que todas las maneras en las que Dios es representado, sean sensibles o inteligibles, son, en verdad, desemejantes, todas poseen el mismo estatuto ontológico y, en ese sentido, Perl sostiene que, a pesar de que el término *sýmbolon* sólo se aplica a las representaciones sensibles, no existe una diferencia fundamental entre ellas y las inteligibles.

En lo referente en concreto a la función del símbolo, Perl resalta la capacidad de hacer presente a Dios al ocultarlo, o más bien, de hacerlo presente como oculto. Sólo oculto en símbolos se revela Dios, por lo cual no puede haber conocimiento no simbólico de Dios. Sólo un símbolo —en tanto que como símbolo oculta lo que revela— puede dar a conocer a Dios sin objetivarlo como un ente, permitiéndonos conocer a Dios sin violar su incognoscibilidad. De esta forma, la simbología dionisiana no es sino otra expresión del principio por el cual Dios es dado a todo tipo de cognición, incluyendo la percepción sensorial, aunque es inaccesible para todo conocimiento.

La doble función de ocultar y revelar es graficada por el Areopagita mediante el término *probállein*, puesto que el vocablo significa tanto "presentar, exponer" como "ocultar, tapar, proteger". Así, el autor afirma, es posible declarar que los símbolos son "manifestaciones presentes de cosas ocultas". En definitiva, todas las cosas son presentaciones que ocultan a Dios, en la medida en que todas son *probebleména*, y por tanto, símbolos. Por ello, entender un símbolo es, entonces, ignorarlo como tal, es no prestar atención a su materialidad como símbolo, sino al significado que él ocultamente revela. En suma, el ascenso desde los símbolos es la penetración en ellos.

Por último, Perl no deja de destacar el aspecto cristiano de la simbología areopagítica cuando comenta que Dionisio recapitula su comprensión del ser como signo teofánico al dar cuenta de la encarnación de Cristo. La encarnación es la venida de Dios en su manifestación. "El supraesencial se esencializa" es la fórmula que Dionisio utiliza para mencionar la Encarnación, método que, a criterio de Perl, la asimila a la metafísica neoplatónica del Areopagita, en la cual Dios es manifiesto en cada ser. De esa forma, la Encarnación está en total consonancia con la concepción filosófica neoplatónica que afirma que Dios no es ninguna cosa, pero es potencia de todas, pues Dionisio entiende la Encarnación en términos de la metafísica neo-

platónica de procesión y reversión. Ello sugiere que todas las cosas, como teofanía, deben ser entendidas en términos de la Encarnación, ya que, el ser como símbolo, como teofanía, se realiza a la perfección en Cristo.

Si bien el análisis es sólido y cuidado, habría favorecido ampliamente a la obra un mayor tratamiento de conjunto entre los capítulos, que reflejara mayor unidad y evitara reiteraciones temáticas innecesarias. Por otra parte, el esfuerzo por hacer cuadrar todo el pensamiento de Dionisio en la corriente neoplatónica por momentos opaca la originalidad del sistema de pensamiento dionisiano y lo subsume en el océano filosófico del neoplatonismo sin diferenciarse en nada de él. A este propósito coadyuva el hecho de que el autor excluye deliberadamente los aspectos donde se refleja, con mayor nitidez, el cariz cristiano del Areopagita.

Deleuze y la sensación. Catástrofe y germen
Sonia Torres Ornelas
México, Torres Asociados, 2008

ACERCA DE *DELEUZE Y LA SENSACIÓN. CATÁSTROFE Y GERMEN*, DE SONIA TORRES ORNELAS

María Rosa Palazón Mayoral[1]

Ella, Sonia Torres Ornelas, se crió en un rancho. Era una niña con vista exigua; la supervivencia le fue todo un reto. Pese a esta mala suerte, nada amainó sus ambiciones intelectuales. Aprendió a leer mediante los artículos de filosofía que aparecían en el periódico en el que envolvía el queso. He aquí su contacto con la escritura y cómo se fue perfilando su vocación. Sus operaciones de los ojos, que han persistido, no la arredraron, porque es más valiente que Hércules en sus trabajos. Primero tomó cursos en San Diego, California, donde preparó un banquete que dejó muchos aficionados a los antojitos mexicanos; cocinó con los materiales que pudo conseguir y elaborar. Aquella aventura por extranjeras tierras fronterizas no borró su amor a la sabiduría. *Motu proprio* cursó por la libre el bachillerato y la licenciatura. En los cursos de filosofía escolarizados de la UNAM, contó con el apoyo de Mercedes Garzón. Para que fuera sinodal en su examen de maestría, se apareció en mi cubículo. No dudamos en otorgarle mención honorífica y repetimos el mismo reconocimiento en su doctorado.

Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, un buen día Sonia se quedó con una sola asignatura. Aventurera como Hércules o Sansón, aunque de físico delgado, le ofrecieron clases y se marchó a la Universidad de Tlaxcala, linda ciudad al tamaño del ser humano. Hay mucho que observar y que disfrutar en aquellas coloniales proximidades y en Cacaxtla. Llegó Sonia a Tlaxcala y la revolución estalló. Qué escándalo, ahora tenían una doctora sabia, perseverante y una bella persona, es decir, espontáneamente generosa, de buena fe, comunitaria. No, ella no mata leones, como Hércules, sino que les enseña el camino de la fraternidad. El cupo de

[1] Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

sus asignaturas estuvo lleno, porque sabe enseñar jugando con lo que tiene a la mano y con enunciados que hacen palabra. Organiza conferencias y atrae ya que, cuando el gallo canta, se levanta de su cama y se viste con el ropaje colorado de sus inquietudes. Como sabia, es modesta. Reconoce las aportaciones ajenas y siempre presta oídos a los nuevos conocimientos: ya está aprendiendo el pensamiento griego y nos meterá en las tinajas de Zeus. No saldremos escaldados, sino embellecidos y más cultos.

Vista, perseverancia e inteligencia son los tópicos que he insinuado. Ella es una mujer en rojo, el color metonímico de la gama; color que resalta, cálido, un placer que llega al cuerpo tengas ojos de águila o vista de topo. No extraña su pasión, compartida con Deleuze, por la Pantera Rosa, capaz de trasmutar la naturaleza en su tonalidad combinada de rojo y blanco. Una sugerente "proto-enunciación".

Formé parte de sus tutores cuando esta heroína se lanzó a estudiar a Gilles Deleuze, a quien nadie, o casi nadie, leía porque, en aquel entonces, lo juzgábamos un filósofo críptico. Yo sólo conocía su *Lógica del sentido*, donde caracteriza a los perversos, los que niegan al otro y se encierran en un yo que va desertificándose: qué suerte tuvo Robinson Crusoe de encontrarse con Viernes porque, si no, se hubiera derrumbado en la psicosis. Así pues, ¿cuántas lecturas tenía yo por delante cuando acepté marchar con ella en su trabajo? Escéptica de cumplir mi papel, espere los artículos parciales de Sonia. Ella se alejó lentamente, sin abandonar aquella oscura terminología deleuziana hasta que nos mostró a un filósofo alejado del nihilismo, según la mala fama que le atribuyeron aquellos que, según creo, no lo entendían. En su tesis, hoy libro, lo descubre como un amante de la vida, el misterio que desde los griegos es el enigma del automovimiento, de la autocreación y de la historia. Es innovación y es historia: es nómada. Estos lugares repetidos en la estética y el historicismo primero, y la hermenéutica después, hoy los apoyan los biólogos y sobre todo el biólogo constructivista Humberto Maturana. La estética es, pues, una mezcla inesperada de lenguajes disciplinarios. De acuerdo con el esteta Deleuze, lo teórico (con sus técnicas o medios y con su materialidad) es inseparable de la expresión y las comprensiones de las "obras abiertas". Lo finito, el cuerpo, va de la mano con lo indeterminado; lo limitado, con lo ilimitado; las fuerzas del ayer, con una actualidad que va desarrollándose con las generaciones.

Dice Gilles Deleuze:

> No, señores que proclamáis con aire doctoral que cualquier realidad se explica mediante hipótesis generales que, al ser comprobadas, devienen leyes inamovibles; escuchad positivistas, la vida os contradice. Tampoco levantéis la bandera de la victoria, afamados estructuralistas, porque la vida no es re-

> ductible a un código de normas, sino que es como un discurso, un habla que no cesa de poner en escena su unicidad, su variación intermitente, su creatividad que destruye órdenes previos. Tampoco os empecinéis, psicólogos lacanianos: si el inconsciente es reacio al tiempo, acaba siendo afectado por el resto del aparato psíquico. Los fijismos han fracasado; sobre sus cadáveres resplandece la vida, el nomadismo que, quiéranlo o no los antimaterialistas, es la esencia del cuerpo. ¿Acaso, pregunto, no han sido los grupos humanos nómadas los campeones de la supervivencia? Han aprovechado como nadie la redundancia del medio ambiente.

En la introducción, ella ofrece capítulos subtitulados de manera sugerentemente poética: “Cuerpo dormido, ebrio, esforzándose”; “Pájaros de Fuego”, “Río de carne”.

Para Deleuze, la literatura posee mucho de un delirio. Al haberse arrasado las nociones de “genio” y de “bellas artes” por sus contradicciones internas, se enfatiza lo que llamamos la obra de arte y también la naturaleza. Los miramos como composiciones estéticas, sensibles, llenándolas, además, de sentimientos.

La obra de arte conjunta la materialidad y la idealidad de los cuerpos, porque expresa los afectos. El placer o actividad y el dolor o padecimiento son los polos de su oferta y su recepción. La emisión, la escritura, la oralidad, trágica o humorística, con pretensiones de ser artística son generadas por la crueldad social, por el abuso, por la violencia gratuita. A diferencia de Job, el literato, el pintor, el músico, entre otros, no se tapan la boca con la mano. Luego, el nomadismo entreteje la creatividad o *poiesis* con las artes y los afectos, polos inseparables: el placer, movimiento de atracción, anuncia el cuerpo repleto de sensaciones como un campo melódico, ligero, volátil; el dolor, la convulsión y la repulsa es revocable, afirma Deleuze con optimismo, porque, dice, el gozo sintetiza sentidos. En las obras de arte, los dos tipos de afectos y los sentimientos purgan lo que obstaculiza la vitalidad, le devuelven la salud.

La vida plena, no la sumida en la repetición —*i. e.*, los acontecimientos que ocurren tienen un método evolutivo “rizomático”, es decir, están más allá de la estabilidad, proceden mediante impredecibles cortes al azar que rebasan cálculos probabilísticos—, se desliza como “franjas de neblina”. La errancia es otra característica de la vivacidad. Observadas desde la comprensión, hermenéutica o pragmática, aclaro con una terminología no deleuziana, las artes son, como la naturaleza, plásticas: se adaptan al entorno. Artaud mencionó que son “cuerpos sin órganos”, sin estructuras fijas: van interpretándose según las diversas maneras pertinentes que indica su cuerpo.

Él, Deleuze, repite, como se lee en el primer capítulo de ella, que las identidades fijas, la mismidad histórica, son una paradoja. Cada uno de los

centros de vivencias, incluido el Yo, en cada caso, es móvil; en antítesis, el sujeto, el arraigado en unos hábitos, es una máscara que repite criterios y prejuicios negativos. Es un ser cuya unificación resulta incoherente.

Ella, la doctora Sonia Torres, explica que para él, Deleuze, la sensación engarza el adentro y el afuera, y se violenta hacia lo impensado o no reductible a lo mnemónico, al recuerdo de sensaciones o imágenes. En el cuerpo se juntan lo sensible e insensible: la luz, el color, el sonido, el espacio, el tiempo…

Algunos lenguajes artísticos provocan, revocan, evocan. Su dolido emisor, si es dueño de la técnica, pero carece de locura o delirio, que Platón llamó de Musas, fracasa. Las artes se salen de los hábitos, de lo redundante; llevan en sí la dignidad de la vida. Engalanan el producto con ritmos más estáticos o frenéticos (como la danza de la tarantela) o con figuras que hablan, padecen, actúan. En el deleite de la obra, nos sentimos otros sin dejar de ser los mismos: en el chamán o en el receptor diletante de una pieza literaria "la orientación esquizofrénica como un modo de relación espacial no se desasocia jamás de una pragmática de las relaciones de contacto".[2] La forma en que se trenzan la literatura y la vida es un modo de existencia que no hemos descifrado bien: sólo nos acercamos a su naturaleza lúdica, contraria a los estáticos dogmas.

Cuando ponemos el placer por delante de las otras funciones del estímulo, o sea, cuando entra en escena la función estética, estamos frente a una reacción fisiológica, corporal, viviente, arraigada en el sentido que privilegia la obra, aunque los símbolos convocan o reúnen todos los sentidos.

Sonia Torres, ella, esboza una estética de la existencia que rebasa la dominación, esto dice la que se impone en el nombre del padre. En algunas artes, la ética esconde la vergüenza de haber pretendido imponerse a la naturaleza y a nuestros prójimos humanos. En este aspecto, y en los demás que le son propios, las artes son un don de amor que hace bella la cotidianidad. Lo bello-bueno obliga a elegir al otro cuando hemos sido elegidos potencialmente. Cierto, el yo del autor se perderá en los rumores, las fragancias, los colores, de la revivificación que van efectuando sus receptores.

Esta inmensa y sorprendente riqueza teórica la descifró Sonia Torres Ornelas partiendo de lenguajes textuales que parecían separados; ahora, unidos, adquieren extrañas resonancias poéticas y científicas. Hazaña de él y de ella, ambos dignos de amor por este ágape secularizado y hasta corporalizado en textos, en particular en *Deleuze y la sensación.* Gracias a los dos, especialmente a ti, Sonia, porque despiertas el amor fraternal de

[2] P. 97.

quienes tenemos el privilegio de contar con la esplendente fuerza, con la luz irradiante de tu amistad.

El garbanzo en la sopa es ser mujer: los pequeños encumbrados mueren de envidia y atacan, humillan y envenenan.

Sonia abandonó Tlaxcala por un burócrata de esta guisa. Los demás, los empoderados que permitieron que la maldad, vacía de contenido y llena de estrategias cuya única finalidad es dañar conscientemente al otro, quedaron paralíticos como borregos al pie del matadero. Hoy, tenemos de nuevo a Sonia con nosotros, en esta megaurbe donde plantó semillas de amistad y de sabiduría. Aprovechemos sus virtudes para iluminarnos nosotros. Sus alumnos brillan por doquier: sigámosle los pasos y abrámosle el camino.

CARPETA GRÁFICA



Autor: Isabel Cabrera
Título: Cementerio de la Sierra de Puebla
Noviembre de 2003



Autor: Isabel Cabrera
Título: La Puebla, Comunicación de Madrid
Marzo de 2005



Autor: Isabel Cabrera
Título: Capadocia, Turquía
Agosto de 2003



Autor: Isabel Cabrera
Título: Lago de Sanabria, España
Octubre de 2005

REVISTA DE FILOSOFÍA ISSN 0185-2450

DIÁNOIA

VOLUMEN LIV NÚMERO 62 MAYO 2009

DIÁNOIA aparece dos veces al año, en los meses de mayo y noviembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) y el Fondo de Cultura Económica. Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F.
dianoia@filosoficas.unam.mx / ventas-iif@filosoficas.unam.mx
Suscripción en línea: www .etienda.unam.mx/libreriafilosoficas/

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

invierno 2009

91

Instituto Tecnológico Autónomo de México

ITAM

Interstícios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Próximo número (33, jul-dic 2010):
Independencia y revolución: una mirada filosófica

Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: independencia y revolución desde una perspectiva filosófica.
   - Dossier: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: pueden considerar sólo ilustraciones; sólo ensayo o texto de crítica; ambas modalidades.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo —inédito— por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en Times New Roman 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Para propósitos de indexación, cada trabajo —excepto reseñas y noticias— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave, ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, en impresión y disco compacto; o por internet, a cdelavega@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se editará (corrección de estilo, sin supresión de texto) y una vez publicado el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. El plazo para entregar los artículos vence el 19 de febrero de 2010.
13. Cuarenta y cinco días después de esta fecha, se notificará el resultado de los dictámenes a los articulistas.
14. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.